LETTURE DI FILOSOFIA

COLLEZIONE DIRETTA DA A. COJAZZI

— 42 —

S. TOMMASO D'AQUINO

IL COSMO

STRATTI DELLA SOMMA TEOLOGICA

OCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
ORINO · MILANO · GENOVA · PARMA · ROMA · CATANIA

Valstagna
1273

TOM

In Vaticano, nelle Stanze di Raffaello, e precisamente in quella della segnatura, è rappresentato il trionfo della filosofia, detta anche Scuola di Atene. Sul frontespizio di questa collezione è riprodotta la parte centrale del celebre dipinto, con sotto un verso dantesco, che esprime l'intendimento della collezione stessa.

Platone è rappresentato come un vegliardo ispirato, con il dito rivolto al cielo; Aristotele come un uomo giovane e pieno di forza, che indica con mano vittoriosa la terra e la realtà.

Goethe nella sua *Teoria dei colori* (2, Abtheil, *Ueberliefertes*) traccia questo parallelo notevole:

«Platone — egli dice — sembra agire come uno spirito disceso dal cielo, a cui sia piaciuto d'abitare qualche tempo sulla terra. Egli non cerca di conoscere questo mondo; se n'è fatto un'idea in anticipazione, e soprattutto desidera questo, di comunicare agli uomini, che ne hanno così grande bisogno, le verità ch'egli ha portate e che è felice di dare loro. Se penetra nel fondo delle cose, è piuttosto per riempirle della sua anima che per analizzarle. Aspira sempre e ardentemente a elevarsi per ritornare al soggiorno da cui è disceso. Con i suoi discorsi, cerca di risvegliare in tutti i cuori l'idea dell'Essere unico ed eterno, del bene, del vero, del bello. Il suo metodo, la sua parola sembrano dissolvere e volatilizzare i fatti scientifici che gli sono offerti dalla terra.

» Aristotele, al contrario, agisce nel mondo semplicemente come uomo. Sembra un architetto incaricato di dirigere una costruzione. Qui egli abita, e qui deve lavorare e costruire. Si assicura della natura del suolo, ma soltanto sino alla profondità delle fondamenta. Quanto a ciò che si estende più in là, sino al centro della terra, egli non se ne occupa affatto. Dà al suo edificio una base immensa: va a cercare dovunque i materiali, li ordina e, poco a poco, costruisce. Così si éleva, simile a una piramide regolare, mentre Platone sale rapidamente nel cielo come l'obelisco e come la punta acuta della fiamma.

» Questi due uomini, che rappresentano qualità ugualmente preziose e raramente riunite, si sono per così dire divisa l'umanità ».

MANUALI DI FILOSOFIA E DI PEDAGOGIA
PER GL'ISTITUTI MAGISTRALI INFERIORI

Vol. I. — *IL PROBLEMA DEL BELLO E DIDATTICA DELL'ARTE.* Con introduzione, traduzione e commento del *Libro X della Repubblica* di Platone. Terza edizione . . . . . L. 10 —

Vol. II. — *IL PROBLEMA RELIGIOSO E DIDATTICO DELLA RELIGIONE.* Con l'*Eutifrone* di Platone, tradotto e commentato L. 12 —

Vol. III. — *IL PROBLEMA MORALE ED EDUCAZIONE MORALE.* Con antologia degli Stoici romani. Nuovissima edizione modificata . . . . . L. 13 —

Vol. IV. — *IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA E L'EDUCAZIONE SCIENTIFICA.* Con traduzione e commento del *Discorso del metodo* e del 1° libro dei *Principi di filosofia* di Cartesio L. 11 50

Ascarissimus
prof. dr. Lloris signor
i. s. a. et i. a. c.

LETTURE DI FILOSOFIA
Collezione diretta da ANTONIO COJAZZI
42

S. TOMMASO D'AQUINO

IL COSMO

ESTRATTI DELLA SOMMA TEOLOGICA

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E NOTE
A CURA DI
ULISSE PUCCI

BIBLIOTECA COMUNALE - VALSTAGNA -
189.
TOM

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 176

Torino Via Garibaldi 20 - *Milano* Piazza Duomo 16 - *Genova* Via Petrarca 22-24 r.
Parma Via al Duomo 14-22 - *Roma* Via Due Macelli 52-54
Catania Via Vittorio Emanuele 145-149

Proprietà letteraria
riservata alla Società Editrice Internazionale
di Torino

Scuola Tipografica - S. Benigno Canavese, 1935
(M. E. 9332)

INTRODUZIONE.

I.

L'ORIGINE DEL COSMO

Il carattere fondamentale, religioso dell'Antico Testamento; la parte essenziale del suo messaggio consiste nella dottrina di un Dio unico e creatore di tutte le cose « *visibili e invisibili* ». Già, nella prima pagina della Genesi, si racconta che Dio ha prodotto dal nulla il cielo e la terra, e il racconto fa comprendere, colle sue divisioni temporali, che Dio dava al mondo un primo cominciamento; e l'insegnamento della Chiesa ha sempre affermato che il mondo non è eterno, che tutto ciò che esiste, esiste per opera di Dio, che deriva da Dio.

L'atto col quale Dio, senza produrre il mondo dalla propria sostanza nè da alcun elemento preesistente, lo ha fatto apparire là ove prima non esisteva nulla; questo atto divino si dice *creazione*. Questa è la risposta che il Cristianesimo ha dato all'origine delle cose e questa verità appartiene alla filosofia cri-

stiana, essa ci viene, cioè, dalla Rivelazione. I filosofi greci non l'hanno conosciuta perchè è difficile staccarsi ed elevarsi al di sopra dell'esperienza, al di sopra dei sensi.

Ora l'esperienza quotidiana ci dimostra che l'uomo non fa che modificare e trasformare cose già esistenti. Tutto esisteva prima, tutto rimane dopo: di nuovo non c'è che la forma. C'è, è vero, l'artista che arriva al di là della pura trasformazione della natura, ma anche l'artista deve servirsi di cose già esistenti per dar corpo alle sue concezioni: la sua, cioè, non è vera creazione perchè, se il più e il meglio, l'arte che brilla nella sua opera l'ha messa l'artista, egli ha avuto, però, bisogno di una qualche materia: del marmo, della tela, dei colori, delle parole.

L'onnipotenza di Dio non abbisogna di nessuna compartecipazione della materia, di nessun concorso per dare corpo alle sue idee archetipe, ai suoi piani; Egli crea, Egli produce totalmente gli esseri che chiama all'esistenza, dando loro tutto; e l'*idea* che rappresentano e la *materia* onde sono fatti, *forma* e *sostanza*.

Creazione, dunque, nel linguaggio teologico, significa: 1) che l'essere del Cosmo non esiste se non per volontà di Dio; 2) che l'esistenza del Cosmo ha avuto inizio nel tempo.

Queste due affermazioni sono verità di fede: mentre, però, la prima è sicuramente anche una verità filosofica, non è certo che la seconda sia accessibile alla nostra ragione: le due proposizioni de-

vono, quindi, essere dissociate ed esaminate a parte.

La creazione è un concetto che la filosofia ha ricevuto dal Cristianesimo, ma, una volta conosciuto, è naturale che i filosofi abbiano compreso che questo concetto è suscettibile di essere dimostrato, ed essi ce ne hanno dato solide dimostrazioni. E i loro argomenti valgono per ognuno che sappia ciò che è Dio e ciò che è il mondo.

S. Tommaso, perciò, prendendo a trattare della creazione, parla da fisico, fa della cosmologia.

Certo il problema della causalità universale di Dio si ricongiunge a quello della sua esistenza e costituisce con essa un circolo: ma questo circolo non è vizioso, non è un processo che vada logicamente dallo stesso allo stesso.

Nelle prove dell'esistenza di Dio, partendo dalle creature, si giunge a dimostrare l'esistenza di Dio come loro causa necessaria; nella questione della creazione si dice che Dio è causa universale delle creature. Questo è il circolo: ma nel primo caso, pur parlando delle creature, non si parlava della loro universalità: una sola creatura bastava per la dimostrazione.

Ora, invece, che Dio è raggiunto, che la sua esistenza è dimostrata, la nuova questione è di sapere se Dio che è causa — in quanto si è giunti a Lui come a causa — è necessariamente causa di tutto l'essere; oppure se può esistere qualcosa, per esempio, la materia di cui sono formati gli esseri, o gli Angeli, o qualsiasi altra realtà che possa esser-

gli coeterna, o unita come causa, o indipendente in un modo qualsiasi da Lui. Sicuramente, se anche la questione resta, il fondamento delle prove è identico: si tratta di rendere chiaro, esplicito ciò che vi è di sottinteso, di implicito, per concludere che Dio è virtualmente tutte le cose; che nessun essere è indipendente da Lui, che ńessun essere gli può essere coeterno o sfuggire, in un modo qualsiasi, alla sua causalità.

È vero che contro la creazione si sono moltiplicate le difficoltà; si pretende che il concetto di un cominciamento assoluto dell'essere, di una produzione dal nulla, sia un mistero, sia al di là della filosofia, sia un assurdo. Legge essenziale del pensiero — si dice — è il principio di identità; nessuno può ammettere — si aggiunge — che il nulla diventi qualche cosa.

Queste difficoltà sono immaginarie: chi pretende che la materia resti eternamente identica a se stessa, si riferisce all'azione nello spazio, dove la materia è definita dalla sua massa e dalla sua estensione, e presuppone che la materia sia indistruttibile e lo spazio eterno.

Un'analisi più profonda della causalità — senza voler negare il determinismo, in quanto è un postulato della scienza, nè il principio di ragion sufficiente, nel suo alto significato; si vuole soltanto limitare questo determinismo ed escludere il senso razionalistico del principio di ragion sufficiente, perchè una delle condizioni di cui si parla, la materia, essendo

un indeterminato, indefinibile, non ammette un insieme di condizioni definite o definibili che ne dirigano l'azione totale, e il contingente come tale è inaccessibile all'intelletto, — un più attento esame della realtà rivela in modo chiaro che vi sono nel mondo delle *iniziative* e che queste iniziative provocano delle *novità*.

Questo carattere della causalità colpì talmente MALEBRANCHE da fargli concludere che soltanto Dio è causa, perchè causare è creare. HUME, dallo stesso esame del processo della causalità, trasse la conclusione che quello che noi chiamiamo causa non può rendere conto dell'esistenza dell'effetto, perchè non lo contiene, perchè l'*effetto incomincia ad esistere mentre prima non esisteva*. KANT cercherà di ridurre la spiegazione fisica ad un ordinamento dei fatti sensibili sotto le *categorie*, ma dovrà riconoscere che, nella causalità, vi è qualcosa di più, perchè dove una causa agisce, essa agisce nel tempo e il tempo è irriversibile. Impossibile risalire la sua vita dal presente nel passato, la durata avanza in una sola direzione; quello che nasce, *prima* non era e, morendo, lascia posto a una *nuova* esistenza. BERGSON ha centrata la sua filosofia sulla *durata* che, in noi come fuori di noi, è un imprevidibile; l'istante attuale è sempre *nuovo* perchè non ancora vissuto.

Si può anche affermare che, da tre secoli, il pensiero dell'*evoluzione creatrice* è lo scopo di tutte le ricerche: noi constatiamo tale mistero, in noi come fuori di noi, e questa constatazione — senza per

questo giungere all'occasionalismo o allo scetticismo — ci aiuta a comprendere l'iniziativa assoluta da parte di Dio che, invece di servirsi di realtà preesistenti, produce Egli totalmente l'essere.

Ma l'averroismo sempre rinascente pretende che il pensiero umano emani dalla coscienza divina e che anche il mondo sia prodotto dalla sostanza divina e che sia divino. L'idealismo del secolo XIX e XX ha ripreso, mille volte e con mille variazioni, questo motivo.

L'intelletto umano — questo afferma — non può pensare che l'universale e il necessario: esso stesso per la sua struttura non genera che il necessario. Esso è, quindi, il pensiero universale e necessario; esso è Dio, o per lo meno, Dio pensa per mezzo di esso. E la filosofia idealista italiana è quella che, con apparente rigore logico e con accento religioso, sostiene questa tesi.

Contro questi sofismi e apparenze mistiche che rivestono sostanzialmente un vero ateismo, valgono gli stessi argomenti coi quali S. Tommaso annientava le affermazioni di Averroè.

Se l'intelletto agente unico (lo Spirito, il Pensiero) genera ogni atto d'intellezione, l'individualità empirica della coscienza sparisce.

Ora questa coscienza è un fatto che rivela l'assurdità della teoria che lo nega. Se, infatti, l'intellezione è un atto dello « Spirito », cioè, di Dio, la coscienza empirica di un qualsiasi soggetto, non è che un insieme di immagini e di tendenze sensibili

che costituiscono, come tutto il mondo sensibile, l'oggetto dello « Spirito » che conosce.

L'individuo viene ad essere *conosciuto* e *non conoscente*. Ma l'attività sintetica della mia coscienza, che forma giudizi, ragionamenti e teorie che sono mie, è una delle certezze più sicure della psicologia. Io sono il soggetto di un'attività conoscitiva, io conosco: dunque, io non sono Dio; io sono distante e infinitamente distante da Lui.

Il concetto di creazione.

Noi sappiamo che Dio è principio dell'essere, che agisce, che è assoluta Perfezione e che le relazioni di Dio colle creature non sono reali in Dio, perchè in Dio non ci sono realtà accidentali. Quando diciamo che Dio conosce i nostri atti, che governa il mondo, ciò non significa che il mondo provochi la conoscenza di Dio o che l'azione di Dio sia nelle cose come una di esse; ciò implicherebbe in Dio la mutazione. (1)

Pure le affermazioni « *Dio conosce il mondo* », « *Dio ha creato il mondo* » non sono prive di significato, perchè sono concepite dal nostro spirito il quale riferisce le opere di Dio al loro Autore. Che il mondo sia creato da Dio, questa è una relazione reale:

(1) Per tutti i concetti metafisici, per la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi, rinviamo il lettore al volume: *Dio* — Estratti della *Somma Teologica* — pubblicato in questa collezione di letture filosofiche.

da essa noi caviamo una relazione di ragione dicendo: « *Dio ha creato* », « *Dio crea* ». Ma, in tal senso, le parole « *ha creato* » e « *crea* » non significano che Dio compia un'azione che esca da Lui e differisca da Lui, come le nostre azioni escono da noi e differiscono da noi. E neppure queste affermazioni derogano alla semplicità di Dio, per quanto noi le moltiplichiamo, perchè — come dice S. Tommaso in termini chiarissimi — « *nulla impedisce al nostro intelletto che comprende la moltitudine delle cose, di riferirle in molti modi a Colui che, in sè, è assolutamente semplice* ».

Per esprimere la relazione del mondo a Dio noi non possiamo pronunciare se non queste parole: « *il mondo è; il mondo non sarebbe senza Dio* ». Queste affermazioni sono apparentemente chiare per il nostro antropomorfismo, ma, in realtà, questa relazione è ineffabile come Dio stesso: e questa conoscenza negativa è un postulato della nostra indigenza universale. Questo postulato *creazione* è intermediario tra il mondo e il postulato Dio che è il termine ultimo, l'ultimo anello super-reale al quale è sospeso e cielo e terra.

L'universo è, dunque, fatto dal nulla; ma il nulla non è un punto di partenza del cosmo perchè, se così fosse, la creazione sarebbe concepita antropomorficamente come un divenire; un movimento, cioè, che, partendo dal niente, terminerebbe nell'essere.

Il *fieri*, infatti, presuppone l'essere, mentre nulla precede alla creazione: in essa non c'è nessun pas-

saggio; essa non è un'azione o una passione, è una relazione: la dipendenza, cioè, dell'essere creato dal principio che lo pone, lo fonda; e per noi significa soltanto questo: il mondo esiste, il mondo non potrebbe esistere senza Dio e *filosoficamente* essa non implica un principio, un cominciamento.

Il cominciamento dell'essere: la temporalità del cosmo.

Aristotele, benchè affermasse ripetutamente che l'oggetto della filosofia prima è l'essere in quanto tale e la considerazione delle sue cause, non si occupò del principio dell'essere dell'universo ma solo cercò la spiegazione o ragione del mondo. Secondo Aristotele il mondo è condannato a perpetui ricominciamenti, perchè egli crede all'infinito della durata *prima* e *poi*.

Il cosmo non può incominciare: esso è e la sua evoluzione non è lineare ma circolazione permanente. Questa concezione non lo dispensava dal dare un'origine all'universo, perchè il tempo non spiega nulla: esso è soltanto la misura di ciò che esiste e, d'altra parte, è necessario rendersi conto dell'essere sia nella sua sostanza che nella durata.

Dire che il mondo non ha principio ed è eterno, implica ancora una spiegazione di ciò. Aristotele non pensò certamente che il mondo abbia avuto principio dal nulla, che sia stato creato nel senso della filosofia cristiana: egli era convinto che la materia delle cose e gli elementi sono eterni.

La tesi aristotelica opposta al dogma e contraria, almeno in apparenza, alla filosofia cristiana più diffusa, non poteva non suscitare negazioni e dibattiti. Molti Padri avevano già sostenuto che non solo nessuna creatura poteva essere eterna di *fatto*, ma che neppure esiste questa possibilità, tanto da condannare questa opinione come un peccato contro ragione: di questo parere furono anche S. Alberto Magno e S. Bonaventura con molti altri prima e dopo S. Tommaso.

Egli, invece, si pone dallo stesso punto di vista di Aristotele: ciò che lo differenzia è che, ai suoi occhi, la non eternità del mondo è giustificata solo dalla fede. Egli accetta, cioè, l'eternità del mondo, nel senso improprio di questa espressione, come durata indeterminata, come negazione di ogni misura possibile. Sembra che egli non comprenda le ragioni della incomprensione e degli attacchi contro questa tesi e la difende, più volte e con energia, contro i *murmurantes*. Le ragioni degli avversari sono, secondo lui, *deboli, nulle, vane* ed anche *ridicole*.

Il valore di tutti gli argomenti contro l'eternità del mondo è relativo e soggetto a contradizione. Nessuna dimostrazione è possibile — sia *a priori* che *a posteriori* — contro di essa. La rivelazione ci dice che il mondo ha avuto un cominciamento: ma credere non è conoscere; il fatto non è il diritto. Il tutto non può essere preceduto da nulla, non presuppone nulla, non è legato a nessun ordine. Dire che il mondo deve esser nato in un dato momento è affermare una cosa inintelligibile.

La durata di una cosa non la precede e, quando questa realtà è il cosmo, essa non ha durata nè fuori nè prima di esso. Ora l'eternità non è durata, è una misura trascendente che non ha nessun rapporto col tempo, anzi, che ha il tempo in sè.

Il tempo è creato da Dio creando il mondo, quindi, logicamente, è posteriore ad esso e tutti gli argomenti che vogliono dimostrare che l'universo deve uscire dalla sua causa, in un dato momento, sono illusori: il mondo non ha avuto cominciamento in un dato tempo, ma è Dio che ha dato un primo momento al mondo.

Nessun argomento logico si oppone all'ipotesi di un passato infinito: dal punto di vista della logica e ontologia astratte la posizione tomista resta inattaccabile. Naturalmente l'indeterminatezza della durata non muta e non sostituisce la contingenza dell'universo e la necessità dell'atto creatore.

II.

LA CONSERVAZIONE DEL MONDO O LA CREAZIONE CONTINUA

Nel nostro modo di concepire è naturale che, una volta che l'universo e gli esseri esistono, non si dicano più creati. Poichè, infatti, per noi, l'idea di creazione è pensata come un divenire, essa implica la *novità* del mondo, il suo *cominciamento*. La crea-

zione è l'azione di Dio che trae il mondo dal nulla e, quindi, anche questo sortire del mondo dal nulla e dalla sua causa. Ma poichè la creazione — come abbiamo detto — non è un divenire ma una relazione, questa relazione deve durare quanto dura l'universo. Se l'universo fosse causato da Dio solo nel suo divenire e non nel suo essere, Dio sarebbe causa del divenire e non dell'essere.

Ora ogni creatura è quello che è per partecipazione della causa prima, sorgente dell'essere. Dio è il primo anello da cui dipendono tutte le creature: tutto è, quindi, immediatamente o mediatamente, dipendente da Lui in modo che, se la Causa prima cessasse di agire, tutto ritornerebbe nel nulla, come ritorna la notte quando il sole cessa di illuminare l'atmosfera.

Dio è causa prima, causa dell'essere in quanto tale, quindi, quando diciamo che Dio conserva il mondo, constatiamo che la creazione continua al di fuori di ogni relazione temporale: il mondo, cioè, dura in quanto dura la creazione. La *creazione* è l'essere delle cose, di tutte le cose nel rapporto con la loro sorgente: la *conservazione* non è una realtà differente, in quanto la durata, come subordinata al divenire, richiede Dio; come l'essere, in quanto tale, postula Dio. L'azione divina non è subordinata a nessuna condizione esterna: essa è al di sopra dei tempi e li genera. Dire che Dio è creatore equivale a dire che ha creato, che crea, che creerà: il mondo, sempre sospeso a Lui, perirebbe se Egli cessasse di crearlo.

La moltitudine e distinzione delle cose.

L'intenzione creatrice implica direttamente la molteplicità della sua opera. Ogni essere creato, infatti, è necessariamente deficiente rispetto all'Essere supremo di cui esprime, nei limiti del possibile, l'intelligenza e la bontà. Noi comprendiamo, perciò, che la perfezione che Dio ha dato all'universo, non poteva essere concentrata in una sola natura: la diffusione del Bene Supremo, che è sintesi, doveva produrre una molteplicità analitica di beni, una varietà di esseri e di perfezioni, il cui sforzo continuato sarà quello di diffondere, con maggior ricchezza, ciò che contiene il primo principio.

La molteplicità naturalmente implica l'ineguaglianza: e l'ineguaglianza costituisce la diversità della natura, la diversa scala degli esseri che vanno dalla pura potenzialità all'Essere perfetto, costituendo una vera scala di valori. Come, cioè, la partecipazione creata del bene supremo doveva essere multipla, per creare la bontà dell'universo; così questa partecipazione doveva essere ineguale, per creare l'ordine: ordine che risulta, più che dall'una o dall'altra parte, dall'insieme dei doni graduati tra loro con sapienza. L'ineguaglianza è condizione dell'ordine e della perfezione totale e manifesta la *Bontà* che vuol diffondersi secondo il meglio e, perciò, subordina gli esseri, l'uno all'altro, perchè ne risulti un'armonia e il tutto canti « *la gloria di colui che tutto muove* ».

L'unità del mondo.

Ma questa molteplicità e diversità degli esseri non formano dei sistemi chiusi, senza relazione tra di loro, senza unità di causa e di ordine. Se, infatti, questi mondi ipotetici fossero simili mancherebbero della ragione della loro molteplicità; se dissimili allora dovrebbero ridursi ad unità, ad un ordine, trovando il loro legame in Dio, nell'unità della stessa effusione creatrice.

Sono gli stessi argomenti di Platone nel « Timeo » e di Aristotele nella « Metafisica ». Soltanto accettando il caso o negando Dio, si può ammettere una pluralità di mondi, una molteplicità irriducibile, sia nell'ordine di permanenza che di successione.

Il male nel mondo.

La diversità degli esseri e la scala delle perfezioni nell'unità dell'opera divina è causa del male. Difficile era per gli antichi ridurre ad unità le contrarietà nascenti dai loro punti di vista dell'influsso divino e del materialismo. Empedocle aveva ammesso due princìpi contrari: l'amore e la discordia, e i contrari caratterizzano anche il Pitagorismo che non riuscì a scoprire quello che vi è di comune nei due ordini dei contrari, non comprendendo che l'uno dei contrari è privazione rispetto all'altro. Anassagora e Platone rimangono dualisti concependo un Agente causa del bene e la materia come limitatrice di esso.

Anche Aristotele rivela delle lacune che San Tommaso vuole superare.

Il male può essere considerato o in sè o in rapporto con l'ordine universale che lo patisce.

Il male in sè.

Considerato in sè, esso postula una causa solo se esso è un essere, una positività, una realtà naturale. Se, cioè, esso fosse una realtà, non potendo derivare dal suo contrario, il bene, dovrebbe necessariamente avere una causalità malvagia.

Ma la positività del male è un errore metafisico: reale e positivo è soltanto il bene, il male non è che l'essere incompleto, inarmonico, degradato, un limite, cioè, rispetto a ciò che richiede la natura dell'essere. Ciò che un essere dovrebbe possedere per natura e che esso non possiede, quello è il male; una privazione, cioè, una deficienza, un non essere.

Chi dice essere, dice bene (*ens et bonum convertuntur*): al di fuori dell'essere non c'è che il non essere, perchè ogni realtà è bene e perfezione rispetto all'evoluzione anteriore che essa realizza, rispetto al cammino percorso partendo dalla pura potenzialità.

Così, nell'uomo, il bene perfetto è la felicità, la coscienza del possesso di tutto ciò che conviene alla sua natura; e, inversamente, il male è la mancanza di una o più condizioni che integrano il bene, unita alla coscienza di questa deficienza.

Il male, cioè, non ha fondamento metafisico: si

tratti di male fisico o morale, esso è sempre una difformità, una disarmonia, una mancanza o privazione di essere: è il non essere della nostra natura o della nostra azione.

Mancandogli l'esistenza, perciò, il male non postula una causa propria, una propria origine, pur avendo anch'esso un suo perchè.

In un mondo ordinato, infatti, nulla devia dalle proprie naturali disposizioni se non per un influsso estraneo: quindi, anche il male, in un certo modo, dev'essere *causato*: si deve, perciò, vedere, se è lecito dire così, se esiste una potenza del male nel mondo od anche se vi è il male nell'opera divina.

È già evidente che non esiste una causa propria del male e che esso è soltanto un accidente, un effetto indiretto, non voluto, nell'esercizio di una causalità buona. Se si tratta di un'azione, il male è causato dal difetto di uno dei suoi princìpi; come quando una malattia alle gambe o la debolezza possono disturbare l'attività di chi cammina: se si tratta di una cosa, il male vi si può trovare a titolo multiplo: o per difetto dell'agente, o perchè la materia reagisce in modo insolito a quest'azione: anche in questi casi, però, il male non ha una causa propria, è soltanto un accidente del bene o un effetto indiretto di esso.

Il male e l'ordine dell'universo.

Poichè il male esiste, si sviluppa, poichè, cioè, quest'accidente rientra nel complesso delle cause è

necessario domandarne la ragione alla Causa prima; si deve, cioè, esaminare il secondo punto di vista, non più il male in sè, rispetto alle cause particolari, ma rispetto all'universo considerato come un tutto e in relazione con la sua Sorgente.

Bisogna, se il male esiste, che trovi la sua giustificazione nel bene stesso e che abbia un fine diretto al bene.

Questo è assai chiaro nella concezione tomista. Poichè l'universo è composto di una scala di esseri, dei quali ciascuno esprime, a modo suo, Dio; ciascuno di essi è un bene anche se deficiente ed è cosa migliore che esistano tali nature perchè, senza di esse, la manifestazione del divino sarebbe meno ricca; ogni natura, infatti, come tale, rappresenta un bene *sui generis* che nessun altro bene potrebbe supplire. Togliere una qualsiasi creatura al mondo sarebbe un diminuirlo, un impoverirlo.

Ora le nature deficienti in se stesse o in relazione all'ambiente naturale devono venire meno e dar luogo al male; anzi, nell'essere totale, composto di agenti e reagenti tra di loro, il male, benchè non essere in sè, è indirettamente una condizione dell'essere, essendo una condizione dell'azione; in quanto il sacrificio e la deficienza di alcuni esseri è la ragione del trionfo degli altri. Come sarebbe possibile la vita del leone senza il sacrificio di altri animali?

Il male è un male, ma che vi siano dei mali è un bene, non sempre rispetto al soggetto in cui il male si trova, ma rispetto all'ordine totale dell'essere. E

insensato è rinnegare Dio e la Provvidenza perchè esiste il male. Dio è causa del bene che l'uomo e la natura esprimono; ma egli permette anche il male in quanto esso ha ragione di bene.

Il male è nel mondo come conseguenza della discesa dell'essere nel molteplice, nell'imperfetto. Dio uno realizza la perfezione assoluta ma, nell'uscire da Dio, l'essere necessariamente si degrada e con esso il bene che gli è identico. La molteplicità delle nature limitate e, perciò, deficienti trova il suo compenso nell'unità dell'ordine: il male rientra così nel bene e non ne è che un limite, una negazione.

Ottimismo cosmologico.

Che il nostro mondo non sia il migliore dei mondi, è una conseguenza di quello che abbiamo detto e l'esperienza ce lo dimostra chiaramente. Di troppi mali si potrebbe fare a meno. Nè vale il dire che tali mali producono dei beni perchè quei beni ed altri maggiori si potrebbe ottenerli per altre vie. Chi potrebbe sostenere — considerando le infinite miserie dell'uomo — che non possa esistere niente di meglio? Dio non avrebbe potuto creare tutti gli uomini nello stato di beatitudine?

È chiaro che un ottimismo assoluto è contrario all'esperienza e alla ragione. Basterebbe, del resto, accrescere il numero degli elementi che integrano il mondo, o accrescerne il valore e le relazioni, per avere un mondo migliore. Ma quel che abbiamo af-

fermato non vuol dire che il mondo abbia una inferiorità riprovevole.

Il mondo migliore possibile non è possibile perchè nulla può arrestare la serie ascendente dei valori. Tutto ciò che esiste o esisterà sarà in una relazione di indigenza somma rispetto al possibile illimitato. L'essere partecipato è sempre un essere uno, parziale. Massimo e minimo, rispetto al mondo, sono come il meglio e il peggio: le due facce del reale: ottimismo e pessimismo si abbracciano, perchè, se il mondo è niente rispetto a Dio, è tutto rispetto al niente.

Del resto non c'è nessuna ragione da parte del creato di postulare qualche cosa di diverso da ciò che è. La sola finalità di Dio è Dio: nessuna finalità dei suoi atti è fuori di Lui. Dio non ha leggi per la sua attività, la sua libertà è assoluta: ma se l'essere creato resta infinitamente distante dalla sua Sorgente, pure, esso riflette e realizza il meglio.

L'idea del mondo in Dio.

S. Tommaso aderisce alla critica aristotelica delle idee platoniche, ma egli accetta questa dottrina quale era stata rielaborata dall'Agostinianesimo e dalla scuola Francescana.

Dio è causa della sostanza e dell'essere e causa esemplare di ogni idea. Ogni causa efficiente dotata d'intelligenza e di volontà, nel produrre qualcosa, si ispira ad un'idea. Ora il mondo ci si presenta come

un tutto ordinato: tutte le cose del mondo, infatti, hanno una forma determinata e stabile.

L'ordine e la determinazione dell'universo devono riferirsi alla sapienza divina che ha creato l'ordine del Cosmo, nella varietà delle cose mondane; come la realizzazione delle forme nella materia è opera dell'artista che l'ha lavorata. Poichè Dio ha creato il mondo per mezzo del suo intelletto è necessario ammettere che, nella mente di Dio, esistano gli archetipi e le idee di tutte le cose.

La finalità nel mondo.

Tutto l'universo, in tutte le sue parti, appare anche dominato dalla finalità, in grado diverso. Ci sono parti che esistono per la propria attività, come l'occhio esiste per vedere. Le parti inferiori sono ordinate alle superiori, come la sensibilità all'intelletto. Tutte le parti prese insieme hanno come fine la perfezione del tutto; come la materia ha il proprio fine nella forma. Infine l'uomo esiste per il possesso di Dio.

Ogni creatura è ordinata ad un'attività e perfezione propria. L'attività che noi osserviamo nelle cose inorganiche mostra di tendere sempre ad ottenere lo stesso effetto.

Le cose tutte tendono non solo ad avere un determinato modo di essere, ad acquistare una data forma accidentale, a possedere determinate qualità sensibili, ma soprattutto a conservarsi nello stato acquisito.

Così pure osserviamo che alcuni corpi agiscono su altri sempre secondo ragioni determinate; e alcune cose mostrano di tendere costantemente all'unione con altre, come apparisce nelle affinità chimiche. La ragione sufficiente di queste tendenze non deve attribuirsi a Dio, quasi Egli agisse nelle cose imprimendo questa o quella direzione alla sua attività, perchè sarebbe cadere nell'*occasionalismo;* e neppure dobbiamo trovarne la ragione sufficiente nei movimenti che i corpi ricevono dall'esterno.

Si deve, invece, trovare la ragione di questo fatto nella stessa natura o essenza delle cose: vi è, cioè, in ogni realtà corporea un principio ultimo, intrinseco alla sua attività fisica, una inclinazione o appetito naturale che si dice *legge di natura;* che si può definire: il modo costante ed uniforme che le cose conservano nell'esistere e nell'operare.

Ma, se ogni creatura è ordinata ad un'attività e perfezione propria, è anche evidente che le inferiori esistono per le superiori: così le cose inferiori all'uomo sono ordinate a lui: tutte le singole creature concorrono alla perfezione dell'universo e questo è ordinato a Dio.

E tutto il creato rispecchia ed esprime la bontà di Dio; ma, in modo particolare, l'uomo che, nella sua anima, porta l'immagine di Dio uno e trino, nell'attività del conoscere e dell'amare.

III.

LA PROVVIDENZA

Poichè Dio è intelligente e ama l'opera sua, Egli è Provvidenza; Egli è per le creature il principio dell'ordine verso i loro fini, e la provvidenza è, appunto, la *preconcezione delle cose a dirigersi verso il loro fine,* preconcezione che deve esistere in Dio, in quanto Dio ha prodotto le cose per mezzo dell'intelletto. Nella mente divina deve esistere, dunque, il piano eterno di questo ordinamento; e l'attuazione di questo piano fatta nel tempo costituisce il governo del mondo. Dio è il grande Artista; come l'arte crea il suo oggetto, così la provvidenza stabilisce il fine a tutte le creature divine. L'Artista Divino crea gli esseri colla sua arte divina e assegna loro il destino, mediante la sua provvidenza.

Il problema della Provvidenza viene così, filosoficamente, ad essere legato con quello delle cause finali. S. Tommaso ricorda ed esamina le antiche *dottrine materialiste,* nelle quali non nasce, neppure, la questione dell'*agente:* tutte occupate e preoccupate, come esse erano, nell'analisi *elementare* delle cose; e le *dottrine deterministe,* che ignoravano i *fini,* non conoscendo che i *risultati,* da esse attribuiti al *caso.* Se noi osserviamo il mondo ci appare, invece, chiaro che non solo sono buone le cose, singolarmente, come sostanze e nature; ma è buono, altresì, l'ordine di esse ai fini particolari e al fine ultimo.

La Provvidenza e il governo del mondo.

Il bene delle creature è statico soltanto in parte: esso è, certo, il loro essere attuale ma, ancor più, la soddisfazione delle loro tendenze e, prima di tutto, il compimento di quello che devono fare per Dio, che è il fine supremo che fonda tutti i fini subordinati. Dio, che vuole il bene delle creature, vuole il loro bene totale: Dio, che è causa di tutto, colla sua sapienza, conosce le relazioni delle creature e il loro ordine verso i fini e verso il Fine. La prudenza umana, per realizzare l'ordine, deve comprendere il presente, ricordare il passato e congetturare l'avvenire. Queste operazioni perdono ogni senso in Dio che vede tutto; la prudenza divina è semplicemente la realizzazione di un ordine cosmico nel quale gli esseri e gli avvenimenti concorrono ai fini voluti da Dio.

La Provvidenza e il miracolo.

L'eccezione a questa legge cosmica è rappresentata dal miracolo. Dio è padrone di sospendere o di modificare, in un caso concreto, le sue leggi: oppure, se vuole, può sostituirsi ad esse e compiere da sè quel prodigio che non possono darci le leggi di natura. Il miracolo è costituito da un fatto straordinario, raro, eccezionale: un fatto che sospende non tutte le leggi della natura ma qualche singola legge, e non

in tutti i casi, ma in un caso singolo. Nel miracolo non agiscono le forze della natura, ma Dio che si sostituisce ad esse, Dio che è *fuori* delle leggi della natura. Per mezzo del miracolo Dio dà prova non solo della sua sapienza, ma della sua bontà e onnipotenza; si rivela Signore del creato e delle leggi che lo dominano.

Universalità della Provvidenza.

Ne è da ritenersi che la Provvidenza di Dio si estenda solo alle specie, senza curarsi degli individui; si occupi solo dei santi o individui privilegiati, disinteressandosi del resto. La Provvidenza di Dio si estende quanto la sua causalità. Dio, causa del tutto, è causa delle leggi dell'attività degli esseri, e se ogni legge, da un lato, riferisce l'azione ad un agente, da un altro lato, la dirige verso un termine. Tutto ciò che esiste rientra, perciò, nell'ordine stabilito da Dio. E questo ragionamento vale anche per i piccoli avvenimenti e per i più miserabili oggetti. L'universalità della Provvidenza non importa, però, ch'essa sia immediata, perchè il piano divino del mondo non è costituito solo dal sistema delle cause create, ma, anche, dal sistema degli effetti di queste cause. Dio si serve, cioè, per la realizzazione di questo piano o disegno divino, nel governo del mondo, di cause create intermedie e governa l'inferiore mediante il superiore, facendo partecipare così anche le creature alla dignità di vere cause.

La cooperazione di Dio
nelle azioni delle creature.

I concetti tomistici di Creazione, Conservazione delle creature e Provvidenza, ravvicinano Dio al mondo nella maniera più intima. Benchè la relazione tra Dio e il mondo sia una relazione di trascendenza; esistendo una distanza infinita tra Dio, essere essenziale, e la creatura, essere partecipato: pure, l'immanenza di Dio nel mondo è tanto stretta da dover ammettere una cooperazione divina, nelle azioni libere e non libere delle creature.

Il concorso di Dio nelle azioni delle creature non si attua solo nel miracolo ma in ogni atto che compie la creatura. Questa cooperazione è immediata rispetto a tutte le opere e a tutti gli effetti delle creature; ma non è da intendersi sul senso di una *predeterminazione*, che è contraria all'umana libertà, alla santità di Dio, alla sua giustizia. Se è necessario, per tutte le operazioni delle cause create, il concorso fisico, simultaneo di Dio, perchè ogni esistente deriva il suo essere immediatamente dalla virtù divina; è anche vero che Dio non è l'unico principio. Quando Dio concorre, colla sua cooperazione generale, con la causa seconda, opera con essa in modo che l'una e l'altra causa influiscono, con vicendevole dipendenza, immediatamente, nell'effetto, non altrimenti che se fossero cause parziali. S. Tommaso non trova nessuna difficoltà insolubile tra la causalità sovrana ed universale di Dio e la libera determinazione delle creature.

Che Dio operi nelle cose, non esclude che anche le cose abbiano una loro determinazione. *È essenziale al libero arbitrio fare o non fare;* la volontà mantiene il dominio del suo atto perchè la causa prima agisce sulla volontà, senza determinarla necessariamente al suo atto; cosicchè la determinazione dell'atto rimane nel potere della ragione e della volontà. Benchè, cioè, Dio possa produrre tutto l'effetto da solo, non si serve Egli di un influsso tanto forte e pieno ma moderato e parziale, volendo lasciare alla creatura la sua parte dell'azione. Dio opera in ogni ente secondo la sua natura e «*come movendo le cause naturali non fa che le loro azioni non siano naturali, così movendo le cause volontarie non impedisce che le loro azioni siano libere, ma piuttosto fa appunto che lo siano*». Che l'uomo dipenda da Dio nel suo essere, ciò non gli impedisce di essere uomo, che l'atto umano dipenda da Dio non gli toglie di essere libero. Bisogna distinguere il punto di vista ontologico da quello antropomorfico. Dio propriamente parlando non agisce ma *crea*. L'azione di Dio non si inserisce nella nostra, perchè la sua azione non è una condizione particolare del volere ma la condizione generale di tutto l'essere. L'una agisce sul piano dell'assoluto, l'altra sul piano del relativo.

La Provvidenza, il caso e il fato.

Poichè, ontologicamente, senza l'azione perfetta e universale di Dio nulla esisterebbe: nè noi, nè la nostra facoltà, nè la nostra azione; e poichè tutte le cose

sono sottomesse alla divina Provvidenza che non può venir meno, molti cristiani hanno ritenuto di esser obbligati a non ammettere il fato e il caso.

S. Tommaso non trova nessuna difficoltà ad ammettere l'uno e l'altro, egli riconosce un loro dominio; egli pensa che, assolutamente parlando, alcuni avvenimenti sono fortuiti, casuali, benchè non siano tali rispetto a Dio, causa trascendentale dell'essere. Fortuito e casuale sono termini relativi: non è quindi necessario che ciò che è *in sè* puramente e semplicemente fortuito, sia tale rispetto ad un altro agente qualsiasi.

Le cose dette fortuite sono tali rispetto alle nature create, alle loro tendenze e alle loro cause proprie e prossime: ma, rispetto all'intenzione divina, esse non sono fortuite ma volute.

Resta quindi libero il campo della filosofia naturale e della metafisica perchè esse studiano le cose rispetto alle loro cause particolari, prossime. Ora queste cause non contengono, sotto la loro dipendenza, e non comprendono, nello loro *intenzione*, il modo necessario o contingente dell'effetto: questo è proprio soltanto della causa prima.

Similmente, nessuna difficoltà si presenta a S. Tommaso per ammettere il fato, purchè lo si intenda nel suo vero significato. Certo se intendiamo per *fato* la *serie incatenata delle cause* come volevano gli Stoici o l'*influsso dei corpi celesti in modo da imporre il carattere di necessità a tutte le cose che avvengono in questi mondi inferiori*, in tale senso la serie delle

cause non implica nessuna necessità rigorosa, perchè l'ordine generale del mondo lascia posto alla contingenza; e l'influsso degli astri non può agire sugli atti umani che accidentalmente e indirettamente, nè può essere causa di ciò che avviene fortuitamente e *per accidens*.

Ma se noi intendiamo per *fato* le immutabili disposizioni della Provvidenza, allora il fato esiste e domina il mondo: nulla gli sfugge. Che ciò possa apparire difficile all'intelletto è spiegabile: bisogna ricordare che quello che diciamo di Dio è detto *analogicamente*. Il pensiero di Dio è superiore al pensiero e può contenere anche ciò che il nostro pensiero trova estraneo al proprio ordine e incomprensibile.

Il pensiero umano è fondato sull'*atto*, la *potenza* gli sfugge: Dio fonda la potenza e l'atto e contiene, nella sua essenza super-intelligibile, l'intelligibilità dell'uno e l'intelligibilità dell'altra. Contingenza e necessità non hanno senso se applicate a Dio. Il fato tomista è un destino divino, ma, perchè la parola non era dagli antichi usata nel senso di provvidenza, i Padri della Chiesa l'hanno rifiutata. È un fato quello di S. Tommaso che non rende fatale nulla, che non violenta e non coarta nessuna cosa. La Causa prima è al di sopra dell'essere, lo costituisce tutto intiero con tutte le sue *differenze;* il caso e il fato appartengono a queste differenze. La Provvidenza, quindi, non esclude il fato, anzi, lo pone, lo contiene e lo rispetta.

IL COSMO

PROLOGO.

Dopo avere trattato delle Persone divine, resta da considerare la processione delle creature da Dio.

Questo studio sarà diviso in tre parti: si considererà: 1) la produzione delle creature; 2) la loro distinzione; 3) la loro conservazione e il loro governo.

(P. I, Quest. XLIV).

QUESTIONE XLIV.

Della produzione divina delle cose, e della causa prima degli esseri.

Articolo I.

Ogni essere è necessariamente creato da Dio.

È necessario affermare che ogni essere, qualunque sia il modo nel quale possegga l'essere, è causato da Dio. (1) Quello, infatti, che è partecipato in qualche cosa deve essere necessariamente causato da ciò che possiede questo attributo per la sua essenza, come il ferro che riceve il calore dal fuoco. (2)

Ora noi abbiamo dimostrato, precedentemente, (3) che Dio è l'essere stesso sussistente per sè; ed abbiamo anche dimostrato che l'essere sussistente non può essere che unico;

(1) S. Tommaso adopera in questo articolo *causare* o *creare* con lo stesso significato. Più avanti userà il termine di *emanazione* per indicare la creazione.

(2) L'oggetto per partecipazione implica necessariamente una sorgente alla quale partecipa e così, di oggetto in oggetto, si deve giungere al soggetto che possiede l'attributo per se stesso, per essenza e che spiega la sua partecipazione in tutto il resto. Dio solo è essere sussistente per sè, non causato; ogni altro essere è essere partecipato.

(3) Cfr., per questi riferimenti, il primo volume: *Dio*, pubblicato in questa stessa Collezione.

come il bianco, se esistesse in sè, non potrebbe essere che unico: visto che la moltiplicazione dei (colori) bianchi dipende dai soggetti che lo ricevono.

È evidente, perciò, che gli esseri, fatta eccezione di Dio, non sono identici al loro essere, ma partecipano dell'essere. E ne consegue necessariamente che tutte le cose che sono differenti, per la diversa partecipazione dell'essere, che tutte queste cose più o meno perfette, sono causate da un essere primo che è perfettissimo.

Per questo ha affermato Platone che « *è necessario porre prima del molteplice l'unità* », ed Aristotele dice che « *ciò che è essere e vero per essenza* (maxime ens, et maxime verum) *è anche causa di ogni essere e di ogni vero; come ciò che è caldo in modo assoluto è causa di ogni calore* ».

Articolo II.

La materia prima è creata da Dio. (1)

Bisogna pur riconoscere che gli antichi filosofi non sono giunti che lentamente e quasi passo passo alla conoscenza della verità. Al principio i loro spiriti poco dirozzati non concepirono che gli esseri che cadono sotto i sensi. (2) E di essi coloro che attribuivano agli esseri il movimento non consideravano il moto se non rispetto a certi stati accidentali, come la *rarità* e la *densità*, prodotti dalla aggregazione o

(1) La materia prima si definisce *il primo soggetto di ogni cosa, dal quale tutte le cose naturali diventano esistenti.* La materia prima è pura potenza nel genere dell'ente; essa è indifferente a tutti i modi d'essere, come la cera che non include nessuna figura artificiale ma può assumere tutte le forme, si può trasformare in tutti i modi delle figure.

(2) Questi filosofi (*fisiologi*) considerarono gli elementi della materia come princìpi delle cose, ammettendo che l'acqua, l'aria, il fuoco od altro fosse il primo principio del mondo.

dalla segregazione delle parti. Ammettendo come increata la sostanza dei corpi, essi non si occupavano che di trovare una causa a queste trasmigrazioni accidentali, fosse questa causa l'amore, la discordia, l'intelletto o qualsiasi altra. (1)

Procedendo oltre, essi cominciarono a distinguere razionalmente tra la forma sostanziale e la materia che essi ritenevano increata e compresero che nel mondo dei corpi si operano delle trasmutazioni rispetto alle forme essenziali. Da quel momento essi concepirono altre cause, come il cerchio obliquo di Aristotele o le idee di Platone. (2)

Ma bisogna notare che la materia è ridotta dalla forma a una specie determinata, come una sostanza di una determinata specie è ridotta, da un accidente che le si aggiunge, a un modo di essere ancor più determinato; come l'uomo, ad esempio, dalla bianchezza. (3)

Gli uni e gli altri non consideravano l'essere che sotto un aspetto particolare, o in quanto è questo essere (*hoc ens*), o in quanto è determinato in una data maniera (*tale ens*). Di conseguenza non assegnavano a tutte le cose che cause agenti particolari. (4)

(1) È chiara l'allusione a Empedocle e Anassagora.

(2) Riprendendo un'antica dottrina che faceva dipendere il dramma della natura dalle radiazioni astrali e solari, Aristotele, mentre spiega la continuità delle azioni della natura colla sempiterna e uniforme circolazione dei cieli, faceva derivare la varietà delle azioni implicanti generazione e distruzione dal « *cerchio obliquo* » e dallo zodiaco — dalle posizioni, cioè, più o meno oblique dei raggi solari nel corso dell'anno.

Platone, al disopra delle cause fisiche, cercava una spiegazione metafisica della varietà delle cose in natura, nelle *idee in sè* — le vere realtà — di cui le cose sono partecipazioni.

(3) L'accidente non dà alla realtà il modo di essere in senso assoluto, in maniera, cioè, di costituirne l'individualità, ma solo in modo relativo facendone un individuo *tale*, determinato.

(4) Essi, cioè, cercavano le cause non del divenire assoluto, dell'essere in quanto tale, ma del divenire relativo che è pura trasformazione (accidentale o sostanziale), come nel caso della parete che da bianca si fa nera o dell'aria che diventa fuoco.

Ma altri si elevarono più in alto sino a considerare l'essere in quanto essere, e attribuirono, a tutte le cose, una causa, non solo in quanto le cose sono *queste* o *tali* (*haec — talia*), ma in quanto sono esseri. (1)

Quello che, adunque, è causa delle cose in quanto sono esseri, deve essere causa delle cose, non unicamente in quanto esse sono qualificate dalle forme accidentali o determinate da forme sostanziali, ma anche secondo ciò che appartiene al loro essere in qualsiasi modo. E, quindi, è necessario affermare che la materia prima è essa stessa creata dalla causa universale degli esseri.

Articolo III.

Dio è causa esemplare di tutto.

È Dio che è causa esemplare di tutte le cose. Per rendersi conto di ciò bisogna considerare che un esemplare in tanto è richiesto per la produzione di una cosa in quanto questa cosa — effetto dell'azione — riveste una determinata forma. L'artista, infatti, dà una certa forma alla materia a causa dell'esemplare che egli contempla, tanto nel caso che questo esemplare è visto al di fuori quanto se esso è una concezione del suo spirito.

Ora è manifesto che le cose prodotte naturalmente rivestono forme determinate e questa determinazione delle forme deve essere attribuita, come a proprio principio primo, alla Sapienza divina che ha concepito l'ordine dell'universo che consiste nella distinzione delle cose.

(1) Questi cercarono la causa dell'essere, non rispetto all'essere soltanto accidentale per cui gli esseri sono denominati *tali;* e neppure rispetto all'essere particolare o individuale per cui si dicono *questi;* ma rispetto all'essere sostanziale considerato assolutamente, secondo tutto ciò da cui è costituito o che gli conviene.

Bisogna, dunque, affermare che nella Sapienza divina sono contenute queste ragioni di tutte le cose che noi, già, abbiamo chiamato *Idee*, intendendo con ciò delle forme esemplari esistenti nell'intelletto divino.

Del resto queste idee, benchè siano molte in quanto si riferiscono alle cose, non sono realmente altro che la stessa essenza divina, in quanto la sua similitudine può essere partecipata in grado diverso dai diversi esseri. È, dunque, Dio il primo esemplare di tutto. (1)

Nulla vieta, però, che delle cose create alcune siano dette esemplari rispetto ad altre, perchè alcune cose sono a similitudine di altre, o perchè sono della stessa specie, o per ragione di analogia e di imitazione.

Articolo IV.

Dio è causa finale di tutte le cose.

Ogni agente opera in virtù di un fine: altrimenti non risulterebbe dalla sua azione una cosa piuttosto che un'altra, se non per caso. E il fine dell'agente e del paziente, presi come tali, è lo stesso, benchè a titoli diversi; è, infatti, una sola e identica cosa quella che l'agente intende comunicare e il paziente ricevere.

(1) È confutata qui la tesi platonica del «*mondo delle idee*» indipendente da Dio: il pensiero di S. Tommaso coincide con quello di Agostino. Le idee-tipo non sono multiple ma si identificano nella unica essenza divina considerata nei diversi rapporti che le cose hanno con essa. S. Tommaso, cioè, mentre aderisce alla critica aristotelica delle idee platoniche, accetta questa dottrina come era stata corretta e rielaborata dall'agostinianesimo.

È necessario anche osservare che quando si parla di somiglianza delle cose a Dio lo si dice sempre per una certa *analogia* in quanto partecipano dell'essere: «*le stesse cose* — aveva osservato Dionigi — *sono rispetto a Dio simili e dissimili*».

Vi sono, però, esseri che sono, al tempo stesso, agenti e pazienti, e sono gli esseri imperfetti: di essi è proprio che anche nell'agire intendono di acquistare qualche cosa. (1) Ma al primo agente che è soltanto agente non si conviene l'agire per il raggiungimento di un qualche fine. Egli si propone solo di comunicare la propria perfezione, ossia la sua bontà. Ed ogni creatura intende di raggiungere la propria perfezione che è una similitudine della perfezione e della bontà divina.

È, dunque, la bontà divina il fine di tutte le cose.

Osservazioni: 1. Agire per indigenza è solo dell'essere imperfetto che è nato per fare e patire l'azione. Ciò non conviene a Dio. Perciò solo Dio è liberale in senso assoluto, in quanto egli non agisce per la propria utilità ma per la sua bontà. (2)

2. (*Si dice che Dio non è il fine sommo perchè non tutti gli esseri lo desiderano*). Ma in realtà ogni essere, desiderando un bene qualsiasi, si tratti di un desiderio o intellettivo o sensibile o naturale e privo di cognizione, desidera Dio come proprio fine; perchè nessuna cosa ha carattere di bene e di desiderabile se non in quanto partecipa di una similitudine divina. (3)

(1) Nessun agente opererebbe se non si trattasse, con la propria operazione, di realizzare il proprio destino, di perfezionare se stesso.

(2) Unico fine di Dio è la sua bontà, non per accrescerla ma per manifestarla fuori di sè; perciò solo Dio è veramente e assolutamente liberale.

(3) Dio si identifica col Bene e col Buono, con tutto ciò che è sovranamente amabile e desiderabile per la propria perfezione. Poichè il bene è ciò che tutte le cose desiderano, esso è essenzialmente causa finale di tutte le cose:

L'Amor che muove il sole e l'altre stelle.

QUESTIONE XLV.

Il concetto di creazione.

Articolo I.

Creare è fare qualcosa dal nulla.

Come abbiamo già detto (quest. preced., art. 2), si deve considerare non soltanto l'emanazione di qualche essere particolare rispetto alla sua causa particolare; ma anche l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale, che è Dio; ed è questa seconda specie di emanazione che si designa col nome di *creazione*. Ora ciò che procede da un'altra cosa per mezzo di una emanazione particolare non è presupposto a questa emanazione: per esempio, se viene generato un uomo, prima non vi era l'uomo; ma l'uomo viene dal non uomo come il bianco da ciò che non è bianco. (1)

Se, perciò, consideriamo l'emanazione di tutto l'essere universale rispetto al primo principio, è impossibile che un qualsiasi essere sia presupposto ad una tale emanazione. Ora dire: *niente*, è come dire: *assenza di essere*. Come dunque la generazione di un uomo ha come punto di partenza questo non-essere particolare, che è il non-uomo: così la creazione,

(1) Il *niente* non è, evidentemente, una materia da cui sia fatto l'essere benchè il nostro spirito sia portato a considerarlo come punto di partenza.

che è l'emanazione di tutto l'essere, ha come termine anteriore il non-essere che è il niente.

Osservazioni: 1. Si dice *creare*, qualche volta, anche per indicare la trasformazione in meglio di una qualche cosa, come quando si dice creare un vescovo. Non è in questo senso che noi intendiamo la parola creazione.

2. (*Si pretende che l'azione creativa sia troppo nobile per partire dal nulla*). Ma la nobiltà di una cosa, come anche la sua specie, non si deriva dal punto di partenza (*a termino a quo*) ma dal termine di arrivo (*a termino ad quem*). Ora è tanto più nobile e perfetta una mutazione quanto maggiore nobiltà e priorità offre il termine ultimo del cambiamento; anche se il punto di partenza che gli si oppone sia più imperfetto. È per questo che la generazione, propriamente parlando, è più nobile e fondamentale che l'alterazione; perchè la forma sostanziale così ottenuta è più nobile di una semplice forma accidentale, nonostante che la privazione della forma sostanziale, punto di partenza della generazione, sia più imperfetta della forma contraria da cui parte l'alterazione.

Nello stesso modo la creazione è più perfetta e più nobile della generazione e dell'alterazione, perchè il suo termine ultimo è la totalità della cosa; e ciò che lo spirito concepisce come punto di partenza è il non-essere assoluto. (1)

(1) Il nostro spirito abituato al relativo e a stabilire relazioni pensando l'*essere* come qualcosa di prodotto, pensa correlativamente un *non essere* anteriore e, tra i due termini, il *divenire*. Ma non è che un modo di concepire dell'uomo. Giustamente S. Tommaso non dice: il punto di partenza della creazione è il non essere assoluto, perchè il non essere assoluto non può essere niente, neppure un punto di partenza e, quindi, la creazione non ha punto di partenza: è la nostra condizione umana che ci fa concepire ed esprimerci così.

Articolo II.

Dio può creare.

Non soltanto non è impossibile che Dio crei qualche cosa, ma è necessario affermare che Egli ha creato tutto, come si è già dimostrato.

Infatti colui che fa qualche cosa da una qualche cosa, vede questo qualcosa da cui parte presupposto alla sua azione e non prodotto da essa: così l'artista opera sopra cose naturali, come il legno e il rame, che non sono prodotti dell'arte ma effetti di natura, e la natura stessa produce le cose naturali rispetto alla loro forma ma presuppone la materia. (1) Se Dio, perciò, agisse partendo da qualche cosa che fosse presupposta alla sua azione, questa qualche cosa non sarebbe causata da Lui.

Ora abbiamo dimostrato che non vi è nessun essere che non derivi da Dio che è causa universale di tutto l'essere.

È, dunque, necessario concludere che Dio produsse tutto dal niente.

Osservazioni: 1. Gli antichi filosofi non considerarono che l'emanazione di effetti particolari derivati da cause particolari; cause che presuppongono necessariamente qualche cosa alla loro azione. È per questo che essi affermavano che *dal niente non deriva niente* (*ex nihilo nihil*). Ma questo non si applica alla prima emanazione di tutto l'essere, nè al Principio universale. (2)

(1) Cfr. gli aforismi moderni: niente si distrugge, nulla si crea, tutto si trasforma.

(2) La causa universale che forma tutto, agisce indipendentemente da tutto, cioè, fa tutto dal niente. La potenza divina è infinita e indefinibile perchè ogni definizione pone dei limiti. È una potenza senza

2. La creazione non è trasformazione o mutazione se non per il nostro modo di concepire. Infatti è proprio della mutazione che una cosa sia, in un dato momento, in un modo, e, in un altro momento, diversamente. In certi casi è lo stesso essere in atto che si trova ad essere in modo diverso, prima e dopo, come nelle mutazioni qualitative e quantitative; in altri casi è lo stesso essere solo in potenza, come nelle mutazioni sostanziali, il cui soggetto è la materia. (1)

Ma quando si tratta di creazione, mediante la quale è prodotta tutta la sostanza delle cose, non si può trovare nessun elemento comune ai due stati successivi, a meno che non s'intenda ciò soltanto secondo ragione; come allorchè si dice che una cosa che prima non esisteva, ora esiste. (2) E poichè l'azione e la passione si incontrano nell'unica realtà del movimento e non differiscono che per le diverse relazioni, come è detto nella Fisica, ne segue che, tolto il movimento, non restano nell'essere creante e in quello creato che relazioni diverse.

Siccome, però, il linguaggio si adatta al modo di concepire dell'intelletto, perciò, la creazione si esprime come una mutazione, un cambiamento; ed è per questo che si dice che creare è fare qualcosa dal niente.

Tuttavia, fare ed essere fatto sono più propri di mutare e di essere mutato, perchè il fare e l'essere fatto implicano una relazione da causa ad effetto e da effetto a causa; l'idea di mutazione non vi si aggiunge se non conseguentemente.

oggetto, senza fine: è essa che, liberamente, indipendentemente, crea il suo oggetto e il suo fine, senza riceverne alcun carattere. Essa dona tutto e non riceve nulla, non è qualificata da cosa alcuna: essa è senza forma come la sostanza divina è senza limiti.

Si può affermare che la potenza divina non è che un aspetto dell'Essere stesso, dell'Essere senza qualifiche.

(1) La materia prima non è un essere ma è dell'essere a titolo di potenza: essa non è una cosa ma potenzialmente tutte le cose.

(2) Un cominciamento assoluto non è rappresentato da noi che per mezzo di concetti estranei, per l'invincibile illusione creata in noi

Articolo III.

La creazione è qualche cosa nell'essere creato.

La creazione pone qualche cosa nell'essere creato, ma solo a titolo di relazione. (1) Infatti ciò che è creato non è fatto per mezzo di movimento di mutazione: perchè ciò che si produce mediante il moto o un cambiamento, è prodotto partendo da un termine preesistente, come avviene nelle produzioni di esseri particolari; ma non può avvenire nella produzione di tutto l'essere da Dio, causa universale di tutti gli esseri.

Dio, dunque, quando crea produce le cose senza movimento: sottratto, perciò, il movimento dell'azione e della passione, non resta che una relazione, come si è, già, affermato.

Ne segue, quindi, che la creazione nella creatura non è che una certa relazione al Creatore, come al principio del proprio essere; nella stessa maniera per cui nella passione, che suppone il movimento, è implicita una relazione al principio di questo movimento.

Osservazioni: 1. La creazione concepita *attivamente* significa la stessa azione divina che s'identifica con la sua essenza con relazione alla creatura. Ma la relazione in Dio verso la creatura non è reale bensì soltanto di ragione.

dai cominciamenti relativi; ma niente può seguire a ciò che non esisteva.

(1) La produzione è un'azione e l'azione è un predicamento o categoria della realtà; quindi la produzione degli esseri è una realtà che Dio crea creando gli esseri. La creazione concepita come intermediaria tra il Creatore e la sua opera è posteriore al rapporto che lega il creato alla Causa prima.

La relazione, invece, della creatura verso Dio è una relazione reale. (1)

2. ... la creazione in senso *passivo* è nella creatura ed è la creatura.

Articolo IV.

Essere creato è proprio degli esseri composti e sussistenti.

Come si è già dimostrato, essere creato è, in un certo modo, un divenire. Ma il divenire è in relazione con l'essere e tende all'essere. Dunque l'essere creato e il divenire conviene propriamente alle cose alle quali appartiene l'essere.

Ora ciò appartiene propriamente ai soggetti sussistenti: siano questi semplici come le sostanze separate (Angeli), siano composti come le sostanze materiali. Infatti l'essere, in senso proprio, appartiene a ciò che veramente ha l'essere e sussiste nel suo essere; a differenza delle forme degli accidenti e delle altre entità di questo genere che si dicono esseri, non in quanto esse sono, ma perchè, per mezzo di esse, qualche cosa è; così si dice che esiste il bianco perchè, per mezzo di esso, una cosa è bianca. Per questo, secondo il Filosofo, l'accidente è definito piuttosto proprietà dell'essere che essere. (2) Poichè, dunque, gli accidenti e le altre entità non sussistenti sono piuttosto dei coesistenti che degli esseri, essi devono dirsi piuttosto concreati che creati.

Ciò che propriamente è creato sono le cose sussistenti.

(1) La relazione di dipendenza di tutte le cose da Dio è cosa reale, anzi è il fondamento del loro stesso essere. Per tutte le cose essere significa essere da Dio, per opera di Dio, in Dio: senza questa relazione l'essere non si potrebbe neppure concepire e viceversa tra Dio e il creato non c'è nessun rapporto. Dio è senza relazione: tra Dio e la creatura non c'è partecipazione di nozioni comuni.

(2) Le forme, propriamente parlando, non sono, non esistono in se stesse, ma, mediante esse, qualche cosa viene ad essere: questo è vero tanto delle forme sostanziali che accidentali.

Osservazione: Quando il libro delle Cause dice che la prima delle cose create è l'essere, non intende designare colla parola essere la sostanza creata ma l'aspetto preciso sotto il quale la creazione raggiunge il proprio oggetto. Infatti, se si dice che una cosa è creata, è perchè essa è essere, non perchè è un dato essere, visto che la creazione è una emanazione di tutto l'essere dalla sorgente universale. Questo modo di esprimersi è come se si dicesse che la prima cosa visibile è il colore benchè, propriamente, ciò che è visto è la cosa colorata.

Articolo V.

Il creare appartiene soltanto a Dio.

Da quel che abbiamo detto risulta evidente che il creare non può essere che azione propria soltanto di Dio. Infatti gli esseri più universali devono essere ricondotti alle cause più universali e più elevate.

Ora di tutti gli effetti il più universale è l'essere stesso: bisogna, dunque, ch'esso sia l'effetto proprio della prima e più universale delle cause, che è Dio. Per questo si legge nel libro delle Cause che « *nè una intelligenza, nè un'anima può dare l'essere, se non utilizzando una virtù divina* ». Ora produrre l'essere, non in quanto è questo o quello, ma l'essere considerato assolutamente, è l'opera della creazione: è perciò, manifesto che creare è azione propria soltanto di Dio.

Càpita, però, che un essere compia un'azione che è propria di un altro, non per virtù propria ma a titolo di strumento o per virtù di un altro; come, ad esempio, l'aria la quale, per virtù comunicatale dal fuoco, riscalda e brucia. Per questo alcuni pensatori, pur ammettendo che la creazione sia effetto proprio della Causa universale, giudicarono che anche una causa inferiore può creare in quanto agisce per virtù della Causa prima.

Così Avicenna ammette che la prima sostanza separata creata da Dio ne crei una seconda, poi la sostanza dell'orbe del cielo con la sua anima, e che, a sua volta, la sostanza celeste crei la materia dei corpi inferiori. (1) Egualmente il Maestro delle Sentenze (Pietro Lombardo) assicura che Dio può comunicare ad una creatura il potere di creare, in modo che essa possa creare non di propria autorità ma per incarico.

Ma questo non può accettarsi, perchè una causa seconda strumentale non partecipa all'azione di una causa superiore, se non in quanto procura, per mezzo di qualche cosa che le è proprio, di favorire l'effetto del suo agente principale. Se, perciò, essa non vi operasse nulla di ciò che le è proprio, la si impiegherebbe inutilmente nell'azione e non sarebbe necessario scegliere, per azioni determinate, strumenti corrispondenti. Così noi vediamo che la scure tagliando il legno — il che è proprio della sua forma — realizza la forma del letto, che è l'effetto proprio dell'agente principale. Ma quel che è effetto proprio di Dio creatore è ciò che è presupposto a tutto il resto, cioè, l'essere considerato assolutamente.

Nulla, dunque, può essere fatto strumentalmente, a titolo di disposizione in vista di questo effetto, perchè la creazione non presuppone nulla che possa essere preparato mediante l'intervento di un agente che abbia la funzione di strumento.

(1) Questo concetto che ha qualche affinità col sistema delle emanazioni dei gnostici e neo-platonici, è legato alla dottrina di molti filosofi antichi e medioevali, secondo i quali i cieli erano animati. L'ordine del mondo e delle sfere derivava dalle sostanze separate non legate alla materia. L'opinione di Pietro Lombardo qui accennata è che una creatura potesse operare per creazione, cioè, senza presupporre nè soggetto nè materia, a titolo di strumento. La tesi è assolutamente e categoricamente negata da S. Tommaso. La creatura, essendo essa stessa prodotta dal nulla, non può affatto servire per creare.

Perciò è impossibile che a qualche creatura convenga il creare, sia per propria virtù che a titolo di strumento o per incarico. Aggiungiamo che è particolarmente sorprendente il dire che un corpo può creare, perchè il corpo non agisce che per contatto e dando il movimento e richiede, quindi, qualche cosa di preesistente da toccare e muovere. (1) Ora ciò ripugna all'idea di creazione.

Osservazioni: 1. (*Qualcuno oppone il carattere finito dell'essere da creare*). Ma il potere di un agente non si giudica unicamente dalla sostanza del fatto, ma si deve considerare anche dal modo di agire: così, ad esempio, un forte calore non solo riscalda di più ma anche più presto. Benchè il creare un effetto finito non dimostri un potere infinito, il creare dal nulla rivela questo potere. Se, infatti, occorre ad un agente un potere tanto maggiore quanto la potenza è più lontana dall'atto; colui che agisce senza che sia presupposta nessuna potenza — e questo è il caso del Creatore — deve essere dotato di un potere infinito perchè non c'è proporzione alcuna tra una potenza nulla e una potenza qualsiasi presupposta dalla virtù di un agente creato; come non ce n'è nessuna tra il non essere e l'essere. E poichè nessuna creatura ha un potere assolutamente infinito come non ha un essere infinito, così nessuna creatura può creare.

2. (*Si oppone il caso delle creature che generano un loro simile*). Ma quando un essere perfetto, partecipando di una data natura, realizza un proprio simile, non lo fa producendo questa natura, assolutamente, ma applicandola a qualche cosa. Così un dato uomo non può essere causa della natura umana, assolutamente considerata, il che significherebbe essere causa di se stesso; egli è soltanto causa del fatto che la natura umana si trovi nell'essere che egli genera e, perciò,

(1) Questa affermazione è legata alla teoria che la proprietà principale della materia corporea è l'estensione dalla quale derivano le qualità attive della materia stessa.

si trova presupposta alla sua attività una materia determinata, per mezzo della quale l'uomo generato avrà la natura umana. E, come un individuo uomo partecipa della natura umana, così, ogni essere creato partecipa — per così dire — della natura d'essere, (1) perchè Dio solo è il proprio essere.

Nessun essere creato, perciò, può produrre un essere come tale, assolutamente; può solo causare l'essere in un dato soggetto e, quindi, ciò che fa sì che un essere sia quel tale essere è, necessariamente, presupposto all'azione mediante la quale egli realizza un suo simile.

Articolo VI.

Il creare è proprio di tutta la Trinità.

Creare è propriamente causare o produrre l'essere delle cose. Poichè ogni agente opera a propria somiglianza, il principio dell'azione può giudicarsi dall'effetto, perchè è il fuoco che genera il fuoco. Perciò creare appartiene a Dio in ragione del suo essere e il suo essere è identico alla sua essenza, la quale, a sua volta, è comune alle tre persone. È chiaro, quindi, che il creare non è proprio di una qualche persona divina, ma è comune a tutta la Trinità. (2)

Tuttavia le Persone divine, in ragione della loro stessa processione, hanno una causalità rispetto alla creazione delle

(1) S. Tommaso si esprime con precauzione (*per così dire*), perchè l'essere non è una natura, benchè sia la condizione generale della natura, la stoffa da cui sono tagliate tutte le nature, il fondamento di tutto. Perciò soltanto per analogia possiamo dire che Dio possiede un'essenza o natura, perchè Egli è l'essere sussistente.

(2) Il creare è un'attività *ad extra*, che, cioè, Dio opera fuori di sè; e questa operazione appartiene inseparabilmente alle tre persone.

cose. Infatti, come si è dimostrato parlando della scienza e della volontà divina (quest. XIV, art. 8; quest. XIX, art 4), Dio è causa delle cose mediante l'intelletto e la volontà; come l'artista è causa della sua opera. Ora l'artista opera per mezzo del verbo mentale che concepisce e per l'amore che la sua volontà porta a qualche oggetto al quale si applica. Nella stessa maniera Dio, il Padre, ha realizzato la creatura per il suo Verbo, che è il Figlio; e per il suo amore, che è lo Spirito Santo. (1) Quindi le processioni delle Persone sono le ragioni della produzione delle creature, in quanto esse includono gli attributi essenziali, che sono la scienza e il volere.

Osservazione: La natura divina, benchè comune alle tre persone, conviene, tuttavia, ad esse, in un certo ordine; (2) in quanto il Figlio riceve la natura divina dal Padre, e lo Spirito Santo da tutti e due; così pure la virtù di creare, benchè sia comune alle tre persone, conviene ad esse con un certo ordine. (3) Il Figlio, infatti, la riceve dal Padre, e lo Spirito Santo da ambedue. Quindi l'essere creatore si attribuisce al

(1) Dante esprime con esattezza teologica i termini di questo profondo mistero:

> O Luce eterna, che sola in te sidi,
> sola t'intendi, e, da te *intelletta*
> ed *intendente* te, *ami* ed arridi!
>
> (*Paradiso*, XXXIII, 124-126)

(2) Non, certo, per un ordine di natura, quasi che l'una sia anteriore e l'altra posteriore; ma solo per un ordine di origine, in quanto l'una è prodotta dall'altra.

(3) *Natura* e *persona* sono usate qui nel senso filosofico. La *natura* è l'essenza di una cosa, il principio del quale colui che opera si serve per operare (*principium quo*), la *persona* è il principio operativo (*principium quod*), il centro di attribuzione.

In Dio vi sono tre Persone, ma queste tre Persone non sono tre distinte nature ma una sola. Benchè questo mistero sia imper-

Padre come a colui il quale non riceve la virtù di creare da un altro. Del Figlio si dice che « *per mezzo suo sono fatte tutte le cose* », in quanto possiede la stessa virtù ma (ricevuta) da un altro. Questa proposizione « *per* » infatti si usa per indicare la causa media, ovvero un principio che ha esso stesso un principio. Ma allo Spirito Santo, che riceve la sua virtù da tutti e due, si attribuisce il governo perchè è padrone e vivifica tutte le cose create dal Padre per mezzo del Figlio. Al Padre si attribuisce e gli è propria la potenza, che è soprattutto manifesta nella creazione; e, perciò, l'essere creatore si attribuisce al Padre; al Figlio, invece, conviene la sapienza per mezzo della quale l'intelletto agisce e, perciò, si dice del Figlio: *Per quem omnia facta sunt.* Allo Spirito Santo è propria la bontà, alla quale appartiene il governo che guida le cose verso i fini dovuti e il dare la vita: la vita, infatti, consiste in un certo moto interiore; e il primo motore è il fine e la bontà.

scrutabile alla intelligenza umana i filosofi senza presumere di spiegarlo hanno tentato di illustrarlo analogicamente. Dio è uno spirito. Come lo spirito ha due attività: il conoscere e il volere; così Dio conoscendo se stesso (e, in sè, tutte le cose) genera l'idea eterna: cioè, come la mente genera il pensiero, così Dio, dicendo sè, genera il Verbo (la parola). Ora questa parola eterna che Dio dice è sussistente per sè, è un io divino e si chiama Figlio perchè è generato, Verbo perchè è la parola di Dio.

Il Padre conoscendo sè nel Figlio, lo ama, e viceversa il Figlio ama il Padre: da questo amore sostanziale del Padre e del Figlio procede lo Spirito Santo, il quale è *spirato* per via di volontà e di amore, a quel modo che il Figlio è generato per via di intelletto.

Cfr. Dante:

> Nella profonda e chiara sussistenza
> dell'alto Lume, parvemi tre giri
> di tre colori, e d'una continenza;
> E l'un dall'altro, come Iri da Iri,
> parea riflesso; e 'l terzo parea fuoco,
> che quinci e quindi egualmente si spiri.

(*Paradiso*, XXXIII, 115-120)

Articolo VII.

Nelle creature si trova necessariamente un vestigio della Trinità.

Ogni effetto rappresenta in qualche modo la sua causa, ma in modo diverso: perchè, ad esempio, un effetto rappresenta della sua causa soltanto la causalità e non la forma; così il fumo rappresenta il fuoco. Una rappresentazione di questo genere si dice *vestigio;* e il vestigio rivela bensì il movimento di qualcosa che passa, ma non ne rivela la natura. Un altro effetto, invece, rappresenta la sua causa offrendone una similitudine della forma; così il fuoco generato (rappresenta) il fuoco generatore, la statua di Mercurio, Mercurio. Si ha, in questo caso, l'*immagine.*

Ora le processioni delle Persone divine si riferiscono agli atti d'intelletto e di volontà: Il Figlio procede come verbo intellettuale, lo Spirito Santo come amore della volontà. Quindi nelle creature ragionevoli dotate d'intelletto e di volontà si troverà una rappresentazione della Trinità in modo di immagine, perchè vi si trova un verbo concepito e un amore che procede.

Ma in tutte le creature si ha una figurazione della Trinità, sotto forma di vestigio, perchè in tutte vi è qualcosa che bisogna riferire, necessariamente, alle Persone divine, come a propria causa. Infatti, ogni creatura sussiste nel suo essere, ha la propria forma che la colloca in una specie ed ha rapporto con qualche altra cosa.

In quanto è una sostanza creata, essa rappresenta la sua causa, il suo principio, e, sotto questo aspetto, essa ricorda la persona del Padre che è principio senza principio. In quanto essa ha una certa forma, una certa specie, rappresenta il Verbo, perchè la forma dell'opera deriva dalla concezione dell'artista. Infine, in quanto la creatura è ordinata, essa rappresenta lo Spirito Santo considerato come amore,

perchè l'orientamento di un effetto verso qualche altra cosa dipende dalla volontà che crea.

Questo vuol dire S. Agostino, quando afferma che « *un vestigio della Trinità si trova in ogni creatura in quanto essa è qualche cosa, è formata da una data specie e possiede un dato ordine* ».

Articolo VIII.

Nelle opere della natura e dell'arte non vi è creazione.

Questa questione è nata a causa delle forme, che certi pensatori dicono che non incominciano per un'azione di natura, ma che sussistono nella materia dove esse sarebbero — così pensano essi — nascoste. (1)

Ma questa idea è sorta in essi perchè non conoscevano la materia: essi non sapevano distinguere la potenza e l'atto, e, perchè le forme preesistono nella materia, in potenza, essi conclusero che vi preesistono puramente e assolutamente. (2)

Altri hanno preteso che le forme siano causate per creazione da un agente separato: in modo che la creazione si aggiungerebbe ad ogni operazione di natura. (3)

Ma l'errore deriva, questa volta, dal non conoscere la forma: questi filosofi non considerarono che la forma di un corpo non è una cosa sussistente, bensì ciò per cui, o secondo cui, qualche cosa è: (4) così che il divenire e l'es-

(1) Qui si allude ad Anassagora e alla sua dottrina delle *omeomerie*.

(2) L'Essere in potenza non è assolutamente essere, ma solo una reale possibilità di esistenza; come il pulcino nell'uovo o la statua nel marmo.

(3) S. Tommaso attribuisce questa opinione a Platone e ad Avicenna: ma anch'egli è dubbioso se si possa attribuire a Platone la dottrina della creazione nel senso cristiano.

(4) Si tratta qui solo delle forme delle cose che si generano naturalmente, non dell'anima razionale dell'uomo.

sere creato non appartenendo che alle cose sussistenti — come si è già dimostrato, — le forme non hanno nè divenire nè creazione: esse sono concreate. (1)

Ciò che diviene per opera di un agente naturale è, propriamente, il composto fatto di materia. Perciò nelle opere di natura la creazione non interviene affatto: e all'operazione di natura è sempre presupposto qualche cosa.

Osservazione: Le forme cominciano ad essere in atto quando il formato è composto; ma non è che esse siano formate direttamente e per se stesse; esse sono fatte solamente per accidente. (2)

(1) La forma propriamente non ha l'essere; ma è ciò per cui il composto possiede l'essere: quindi essa, propriamente, non diviene; ma è ciò per cui una cosa diviene.

(2) La realtà della forma incomincia soltanto quando il composto è condotto all'essere in una data forma. La forma della pietra non esiste fuori e senza la pietra.

QUESTIONE XLVI.

Del cominciamento e della durata delle creature.

Articolo I.

Le creature non sono sempre state.

Niente — ad eccezione di Dio — ha avuto l'esistenza dall'eternità.

Questa affermazione non ha nulla d'impossibile. Infatti si è già dimostrato che la causa delle cose è la volontà di Dio. Perciò, in tanto è necessario che alcune cose esistano, in quanto è necessario che Dio le voglia; perchè la necessità dell'effetto dipende dalla necessità della causa, come è detto nella Metafisica di Aristotele.

Ora noi abbiamo già provato che, assolutamente parlando, non è necessario che Dio voglia che qualche cosa sia, ad eccezione di se stesso. (1) Non è, dunque, necessario che Dio voglia un mondo sempiterno; ma l'esistenza del mondo ha la durata che Dio vuole, perchè l'essere del mondo dipende, come da propria causa, dalla volontà di Dio. Non è, quindi, necessario che il mondo abbia avuto sempre l'essere. Nè di ciò si può dare una prova dimostrativa.

E le ragioni che Aristotele avanza in favore di questa tesi non sono affatto dimostrazioni: esse non hanno valore

(1) Propriamente parlando Dio non vuole se stesso se non nel senso di compiacenza nel suo essere o in se stesso.

che contro le ragioni di antichi filosofi che affermavano il cominciamento del mondo in modo veramente insostenibile.

Ed eccone tre prove:

1. Nella Fisica, come nel libro del Cielo, Aristotele presenta subito alcune opinioni, quelle, ad esempio, di Anassagora, di Empedocle e di Platone che egli combatte con argomenti di senso contrario.

2. Ovunque egli tratta di questa materia, egli invoca la testimonianza degli antichi, il che non è da uomo che dimostra, ma di chi cerca di persuadere con delle probabilità.

3. Infine, nei Topici, egli dice chiaramente che certi problemi dialettici non comportano una soluzione razionale; tra essi pone questo: Il mondo è eterno? (1)

Osservazione: Quando Aristotele dice che la materia non è stata generata, egli lo dimostra dal fatto che non ha un soggetto anteriore da cui si possa estrarre; (2) ed egli prova che il cielo non è stato generato, perchè esso non ha il contrario da cui la sua generazione possa aver avuto principio. (3)

È chiaro che da queste due prove resta dimostrato solo questo, che la materia e il cielo non hanno avuto principio per generazione, come sostenevano alcuni, specialmente rispetto al cielo. Ma noi diciamo che la materia e il cielo sono stati condotti all'essere per creazione.

(1) Non è propriamente Aristotele che alluda all'impossibilità della soluzione ma piuttosto alla difficoltà grande del problema. Lo Stagirita è, però, pienamente persuaso dell'eternità del mondo.

(2) La natura e l'uomo estraggono le loro opere da una materia preesistente e, perciò, in senso relativo, si dice che formano delle materie, come dal marmo la statua. Ma, poichè l'infinito ripugna a ogni condizionamento, bisogna arrivare a una materia prima non prodotta nè dall'uomo nè dalla natura, che è, anzi, presupposta e, in tal senso, non generata senza, perciò, essere increata.

(3) Aristotele pensava — per ragioni matematiche e fisiche del suo tempo — che il cielo non potesse essere nè generato naturalmente, nè distrutto; ma ciò non ha nessuna relazione con la creazione.

Articolo II.

Che il mondo abbia avuto principio è un articolo di fede.

Soltanto la fede ci dice che il mondo non è sempre stato, ma non se ne può dare una prova dimostrativa, per la stessa ragione sopra detta parlando della Trinità. (1)

La ragione si è che non si può dimostrare la novità del mondo considerando il mondo stesso. Infatti, il principio della dimostrazione è l'essenza delle cose. (2) Ora una cosa considerata nella sua specie astrae dal tempo e dallo spazio; il che fa sì che noi diciamo degli universali che sono *sempre* e *ovunque*. (3) Non è possibile, perciò, dimostrare che l'uomo, il cielo o la pietra non abbiano avuto sempre l'esistenza.

Non lo si può dimostrare neppure considerando la causa agente che agisce per sua volontà; perchè la volontà di Dio non può essere scrutata dalla ragione, se non per le cose che Dio deve volere di assoluta ragione; il che non riguarda la volontà di Dio rispetto alle creature, come abbiamo già detto.

Tuttavia la volontà divina può manifestarsi all'uomo per mezzo della rivelazione, sulla quale posa la fede. Quindi che il mondo abbia avuto principio è un articolo di fede e non un oggetto di dimostrazione o di scienza. E questa osservazione è utile a farsi, nel timore che pretendendo di dimostrare le cose della fede per mezzo di prove poco concludenti, non ci si esponga alla derisione degli increduli.

(1) Come non è possibile dimostrare la Trinità, così, neppure, la non-eternità del mondo.

(2) Dimostrare qualcosa di un soggetto è rivelarne un attributo e gli attributi appartengono all'essenza.

(3) Come l'uomo, nella sua nozione generale e universale, è sempre e ovunque; così l'universo, nel suo insieme, non ha nessun rapporto particolare a una durata o ad un'altra, a uno spazio o ad un altro.

dando loro motivo di pensare che noi aderiamo agli insegnamenti della fede per tali ragioni. (1)

Osservazione: (*Si dice che bisogna riservare la preminenza di Dio, come in tutto il resto, anche nella durata*). Ma anche se il mondo fosse sempre esistito non sarebbe per questo eguale a Dio in eternità, perchè, come osserva Boezio, l'essere divino è un essere sussistente tutto insieme e simultaneamente, senza successione; il che non può dirsi del mondo. (2)

Articolo III.

La creazione delle cose ha avuto luogo al principio del tempo.

Le parole della Genesi: « *Dio creò, in principio, il cielo e la terra* » hanno avuto una triplice interpretazione, per eliminare tre errori.

Alcuni hanno pensato che il mondo sia sempre esistito e che il tempo non abbia avuto cominciamento. Contro di essi si interpreta la parola *principio* di un principio temporale.

Altri (i Manichei) hanno attribuito la creazione a due princìpi, dei quali l'uno era principio del bene e l'altro del male. Per eliminare questo errore si è interpretato: « nel *Principio* », cioè nel Figlio. Perchè, come il principio effi-

(1) Mentre i filosofi arabi e molti scolastici negano la possibilità di una creazione eterna, S. Tommaso difende la tesi che, dell'origine temporale del mondo, siamo certi per fede, ma che dal punto di vista della pura ragione non possiamo dimostrare con evidenza la impossibilità di una creazione eterna. Quest'atteggiamento è spiegato da preoccupazioni apologetiche.

(2) Dio solo è propriamente eterno perchè perfettamente immobile. Egli non *dura* e la sua non-durata è l'eternità; invece il mondo *dura* e, se è detto eterno, lo si dice soltanto di una durata senza limiti, senza che per questo raggiunga la vera eternità.

ciente è proprio del Padre a titolo di potenza, così il principio esemplare è più proprio del Figlio in ragione della sapienza. Perchè, come nel Salmo è detto: « *hai fatto tutte le cose nella tua sapienza* », così si concepisce che Dio ha fatto tutto « nel *Principio* », cioè nel Figlio, secondo queste parole dell'Apostolo ai Colossesi: « *In Lui* (cioè nel Figlio) *sono state create tutte le cose* ».

Altri, infine, hanno preteso che Dio abbia creato gli esseri corporei con la mediazione di creature spirituali. (1) Contro questi ultimi si interpreta « *al principio* », cioè, prima di tutte le cose. Si suppone, infatti, che quattro cose siano state create assieme: il cielo empireo, la materia corporea indicata dall'espressione *terra*, il tempo, e la natura angelica.

Osservazione: Quando si dice che le cose sono state create al principio del tempo non si intende dire che il principio del tempo sia la misura della creazione; ma che il cielo e la terra sono stati creati col tempo, simultaneamente. (2)

(1) Qui S. Tommaso si riferisce ad Avicenna e ai Gnostici.

(2) La creazione non è una cosa che avvenga nel tempo, che sia soggetta al tempo quasi che questo esistesse senza di essa. Quando si dice che la creazione ha avuto luogo al principio del tempo, si vuol dire il contrario che, cioè, prima della creazione e indipendentemente da essa il tempo non esisteva, che il tempo comincia ad essere con la creazione, per mezzo di essa.

Cfr. Dante:

> In sua eternità di tempo fuore,
> fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,
> s'aperse in nuovi amor l'eterno Amore.
> Nè prima, quasi torpente, si giacque;
> chè nè prima nè poscia procedette
> lo discorrer di Dio sovra quest'acque.

(*Paradiso*, XXIX, 16-21)

QUESTIONE XLVII.

Della distinzione delle cose in generale.

Articolo I.

La moltitudine delle cose e la loro distinzione vengono da Dio.

I filosofi hanno assegnato cause diverse alla distinzione delle cose.

Alcuni l'hanno attribuita alla materia; o sola o associata ad un agente. Alla sola materia l'hanno attribuita Democrito e tutti gli altri filosofi della natura, i quali non ammettevano che la causa materiale. Secondo questi filosofi la distinzione delle cose è fortuita e deriva dal movimento della materia. (1)

Alla materia e all'agente insieme fu attribuita la moltitudine e distinzione delle cose da Anassagora, che ammise un Intelletto avente come suo còmpito di distinguere gli esseri e di separare ciò che nella materia era mescolato.

Ma questa opinione non è sostenibile per due ragioni:

(1) Questi filosofi materialisti delle quattro cause aristoteliche non hanno considerato che la causa materiale e non hanno visto nella natura che i risultati del caso dovuti a semplici disposizioni materiali. Nessun fine, nessuna forma, nessun agente. È un impoverimento della natura.

1) Perchè la materia — come abbiamo dimostrato — è essa stessa creata da Dio, e per conseguenza la distinzione — se ne esiste una da parte della materia — dev'esser riferita ad una causa più alta.

2) Perchè la materia è in funzione della forma e non viceversa; e poichè la distinzione delle cose deriva dalle loro forme proprie, non si può spiegare con la materia. Bisogna, piuttosto, affermare che nella materia sono state create disposizioni varie affinchè fosse atta a ricevere forme diverse. (1)

Altri hanno attribuito la distinzione delle cose ad agenti secondari. Così Avicenna. Secondo lui Dio, prendendo conoscenza di se stesso, ha prodotto l'Intelligenza prima la quale, per ciò stesso che non è il suo essere, è necessariamente composta di potenza e atto, come si vedrà più avanti. (2) Questa prima Intelligenza, in quanto conosce la Causa prima, produce la seconda intelligenza; in quanto, invece, conosce se stessa come in potenza, produce il corpo del Cielo causa del movimento; e, in quanto essa si conosce in atto, produce l'anima del Cielo.

Ma tutto ciò non è sostenibile per due motivi:

1) Anzitutto perchè il creare — come abbiamo dimostrato — è soltanto proprio di Dio; e, perciò, quello che si produce soltanto mediante la creazione, non può avere per autore che Dio soltanto. È il caso di tutti gli esseri estranei alla generazione e corruzione.

2) Inoltre, in tale ipotesi, l'universalità degli esseri non deriverebbe dal primo Agente ma da una pluralità di cause agenti: il che noi diciamo che proviene dal caso. Ne seguirebbe, quindi, che la perfezione dell'universo, che si fonda

(1) La materia non è causa prima, indipendente da Dio: essa viene da Dio e l'idea la governa al servizio del fine. Questa materia non è la *materia prima* che è pura potenza senza proprie disposizioni, ma la *materia seconda* già determinata dal lavoro di natura.

(2) È richiamata qui la famosa distinzione dell'essenza e dell'esistenza propria di tutte le cose create.

sulla diversità degli esseri, sarebbe frutto del caso; il che è impossibile. (1)

Bisogna, dunque, affermare che la distinzione delle cose e la loro moltitudine provengono dall'intenzione del primo Agente, che è Dio. È Dio che ha dato l'essere alle cose per la sua bontà che Egli vuole comunicare e rappresentare in esse. E, poichè una sola creatura non sarebbe bastata a ciò, (2) Egli ne ha prodotte molte e diverse affinchè quello che manca ad una, per rappresentare la bontà divina, sia manifestato da un'altra. Così la bontà, che in Dio è semplice e uniforme, (3) è nelle creature molteplice e frammentaria; e, perciò, l'universo intero partecipa della bontà divina e la rappresenta in modo più perfetto di una qualsiasi altra creatura. (4)

Osservazione: ... l'Immagine increata (il Verbo) è perfetta ed una sola: ma perchè nessuna creatura rappresenta perfettamente l'esemplare primo che è la Sapienza divina, questa essenza è rappresentata da cose multiple.

Articolo II.

La disuguaglianza delle cose viene da Dio.

Origene, volendo eliminare l'ipotesi di coloro che attribuivano la distinzione delle cose alla lotta tra il principio

(1) Il caso non ha causa ed è, quindi, un fenomeno secondario e accidentale nell'universo: perciò, non può spiegare l'esistenza dell'ordine cosmico.

(2) Una sola creatura non basterebbe, cioè, a rappresentare la bontà divina neppure nella misura nella quale essa ha voluto comunicarsi.

(3) Uniforme qui significa senza differenza e senza diversità nella interiorità della sostanza divina.

(4) Il bene dell'ordine cosmico è superiore a ogni bene particolare: la gerarchia delle cose supera ogni cosa singola, per quanto perfetta.

del bene e quello del male, sostenne che Dio in principio ha creato tutti gli esseri eguali. Secondo lui, cioè, Dio creò subito le sole creature ragionevoli tutte eguali (Angeli e uomo). Fra queste creature la disuguaglianza derivò dal libero arbitrio, perchè una parte di esse si consacrò a Dio in grado maggiore o minore, altre invece se ne allontanarono più o meno. Quella parte delle creature ragionevoli che liberamente si decisero per Dio furono elevate ai diversi gradi angelici, secondo la diversità dei loro meriti. Quelle che se ne allontanarono furono incatenate in corpi diversi secondo la diversità delle loro colpe. Questa la ragione che Origene attribuisce alla creazione dei corpi e alla loro differenza.

In un sistema tale l'universalità delle creature corporee non sarebbe stata creata collo scopo di comunicare la bontà divina a queste creature ma per punizione delle loro colpe. Ora ciò è in contradizione colle parole della Genesi: « *Dio osservò le cose che aveva fatto ed erano tutte molto buone* ». E, come dice Agostino: « *Quale cosa è più insensata che l'attribuire come causa, a questo sole che risplende, unico in un solo universo, non il desiderio dell'Architetto divino di ornare di bellezza e di provvedere alla vita delle cose corporee ma la volontà di punire un'anima perchè essa avrebbe commesso una data colpa? Così che, se cento anime avessero peccato nella stessa maniera, il nostro mondo avrebbe cento soli?* »

Bisogna, dunque, affermare che la Sapienza divina, che è causa della distinzione delle cose, lo è pure della loro disuguaglianza. Ed eccone la ragione. Vi è negli esseri una doppia distinzione: l'una, *formale*, nelle cose che differiscono per la specie; l'altra, *materiale*, in ciò che non differisce se non numericamente. Ora, essendo la materia in funzione della forma, la distinzione materiale è per la distinzione formale. Così noi vediamo che nelle cose incorruttibili (Angeli) non vi è che un solo individuo per una sola specie, perchè la specie si conserva sufficientemente in un solo individuo.

Nelle cose, invece, soggette alla generazione e alla corruzione vi sono molti individui della stessa specie per la sua conservazione: onde si vede che la distinzione formale ha maggior importanza della distinzione materiale.

Ora la distinzione formale esige sempre la disuguaglianza, perchè, come spiega Aristotele nella Metafisica, avviene nelle forme quello che succede nei numeri, ove la specie varia per addizione o sottrazione di unità. (1) Per questo nelle cose naturali le specie sembrano essere collocate per gradi; così le cose composte sono più perfette degli elementi, le piante più perfette dei minerali, gli animali delle piante e gli uomini più degli altri animali. E, in ciascuno di questi ordini delle creature, una specie è superiore ad altre.

Come, dunque, la Sapienza divina ha causato la distinzione delle cose, perchè l'universo fosse più perfetto, così essa è causa della disuguaglianza: perchè l'universo non sarebbe perfetto se negli esseri non vi fosse che un grado unico di bontà. (2)

Osservazioni: 1. Certo è proprio di un agente ottimo produrre un effetto eccellente, se si intende parlare della totalità di questo effetto; ma non è necessario che egli renda eccellente, in modo assoluto, ogni parte del tutto. La bellezza (bontà) dell'animale non sarebbe, infatti, distrutta, se ogni parte del suo corpo avesse la stessa dignità dell'occhio?

Così Dio ha fatto eccellente l'insieme dell'universo, quanto lo comporta la creatura, ma non ogni creatura in particolare: di queste l'una è migliore dell'altra. Infatti

(1) I numeri si ordinano e variano per addizione o sottrazione di unità; le specie per addizione o sottrazione di differenze: ragionevoli — irragionevoli; vertebrati — invertebrati.

(2) La perfezione non è concepibile senza una gerarchia di valori, senza un'armonia di elementi, senza cose distinte e disuguali.

delle creature prese individualmente nella Genesi è detto: « *Dio vide che la luce era buona* », e così del resto; ma di tutte assieme è detto: « *Dio vide tutte le cose che aveva fatto ed erano buonissime* ».

2. (*Non è giusto* — si dice — *fare doni ineguali se non a esseri disuguali:* dunque la disuguaglianza non può derivare da Dio perchè la sua azione non presuppone la disuguaglianza delle creature: perciò Dio deve aver fatto tutte le creature uguali).

Questo argomento sarebbe giustamente applicato in materia di retribuzione in cui la disuguaglianza delle ricompense è giustificata dalla diversità dei meriti.

Ma, quando si tratta della prima produzione delle cose (creazione), non si può motivare la disuguaglianza delle parti con una disuguaglianza precedente, sia nel merito che nelle disposizioni della materia; essa non ha altra causa che la perfezione del tutto; come si vede anche nelle opere d'arte.

Se in una casa il tetto differisce dalle fondamenta, non è perchè di materia differente ma perchè, volendo la casa perfetta, in tutte le sue parti, l'architetto si procura materiali diversi e, se lo potesse, li creerebbe. (1)

Articolo III.

Non vi è che un mondo.

L'ordine che regna nelle cose quali Dio le ha fatte, prova l'unità del mondo.

Questo mondo, infatti, è qualificato unico di una unità di ordine, in quanto alcune sue parti hanno rapporti con

(1) L'architetto li creerebbe se ne avesse la possibilità; Dio ha creato i suoi e non poteva che crearli perchè Egli è l'autore di tutto l'essere.

altre. Ora tutti gli esseri che vengono da Dio hanno rapporti tra di loro e rapporti con Dio. È, dunque, necessario che tutti gli esseri appartengano ad un sol mondo: e questa è la ragione per cui hanno potuto ammettere una pluralità di mondi coloro che assegnavano come causa di questo mondo non una sapienza ordinatrice ma il caso. Così Democrito diceva che l'incontro degli atomi ha prodotto non solo questo mondo, ma un'infinità di altri mondi. (1)

Osservazione: Dio deve agire secondo ragione. Ma la ragione per la quale il mondo è uno solo è che tutte le cose devono essere governate da un solo ordine e orientarsi verso uno stesso fine. Perciò Aristotele deduce l'unità di Dio che governa dall'unità dell'ordine esistente nelle cose; e Platone prova l'unità del mondo dall'esemplare di cui è immagine. (2)

(1) La moltiplicazione numerica dei mondi ripugna all'idea di fine e quindi all'idea di sapienza creatrice, ma non è impossibile a Dio considerandola in potenza. La concezione di mondi identici non è contraddittoria, ma essa non ha senso, e perciò è estranea al potere ordinatore di Dio. Nel caso che questi mondi fossero diversi si completerebbero, si coordinerebbero, avrebbero tra loro un rapporto, almeno nell'intenzione di Dio, ed allora sarebbero un mondo solo.

(2) Si tratta qui non del solo ordine apparente delle cose, ma anche dell'orientamento delle cose verso Dio, che noi non vediamo ma che constatiamo.

È facile comprendere l'unità del mondo, una volta che si sia dimostrato che vi è un Dio solo.

... Le cose tutte quante
hann'ordine tra loro; e questo è forma
che l'universo a Dio fa simigliante.

(*Paradiso*, I, 103-105)

Nonostante i disordini apparenti del mondo fisico e nonostante il male morale, che derivano entrambi dal carattere contingente e imperfetto dell'universo, le finalità proprie di ciascun essere convergono verso una finalità eterna e universale. Questo ci spiega l'ordine

e la bellezza dell'universo. L'ordine degli astri, il succedersi delle stagioni, l'armonia dei fenomeni terrestri sono indici di un ordine cosmico che non è proprio di nessun essere isolato e la cui esistenza prova l'esistenza di un Sommo Ordinatore. Questo ci pone di fronte a una potente interpretazione teologica dell'ordine universale.

Dante termina la *Commedia* cantando la universale attrazione del cosmo in cammino verso la mèta che non può essere che Dio:

L'Amor che muove il sole e l'altre stelle.

QUESTIONE XLVIII.

La distinzione delle cose in particolare.

Articolo I.

Il male non è una realtà naturale, ma la privazione del bene.

Due cose opposte si riconoscono l'una mediante l'altra, come le tenebre mediante la luce. Per sapere che cosa è il male, bisogna considerare la natura del bene. Ora noi abbiamo già detto che il bene è tutto ciò che è desiderabile; e, poichè ogni natura desidera il suo essere e la propria perfezione, è necessario che la perfezione di una qualsiasi natura risponda essa stessa alla nozione di bene. Non può darsi, perciò, che il male designi nè una realtà positiva, nè una forma d'essere, nè una natura.

Quello che si indica col nome di male è *una certa assenza di bene.* (1) Quindi del male si dice che non è « *nè un essere, nè un bene* », perchè, essendo l'essere, come tale, un bene, *vi è equivalenza tra la negazione dell'uno o dell'altro.*

Osservazioni: 1. ... Ogni azione ha come principio una data forma e tutto quello che si cerca come fine è una data perfezione.

(1) Non ogni assenza di bene è un male ma l'assenza di quel bene che rientra nello stato normale delle cose. Così è un male per un uomo avere solo una mano; non è un male il non averne tre.

Perciò scrive Dionigi: « *il male non agisce e non è desiderato se non in ragione del bene che l'accompagna: per sè è estraneo al fine, è fuori di ogni volontà e d'ogni intenzione* ».

2. ... il male non concorre affatto alla perfezione dell'universo e non fa parte dell'ordine universale, se non accidentalmente, in ragione del bene cui va unito.

Articolo II.

Nelle cose esiste il male.

Come già abbiamo dimostrato, la perfezione dell'universo richiede che vi sia disuguaglianza tra le creature, affinchè vi si realizzino tutti i gradi di bontà.

Ora un primo grado di bontà è che un essere sia totalmente buono in modo da non poter venir meno da quella bontà; un altro grado è che un essere sia buono ma che possa anche decadere. E questi gradi si trovano nell'essere stesso, perchè alcune cose sono tali che non possono perdere il loro essere, come le cose incorruttibili; altre lo possono perdere, come le corruttibili.

Come, perciò, la perfezione dell'universo vuole che vi siano non solo degli esseri incorruttibili, ma anche dei corruttibili; così la perfezione dell'universo esige che certi esseri possano decadere dal bene; per cui risulta che, una volta o l'altra, se ne allontanano.

Ora la natura del male consiste propriamente nel fatto che un essere decade dal bene. Resta, dunque, evidente che, nelle cose, il male si ritrova allo stesso titolo della corruzione: anzi la corruzione è essa stessa *un certo male*. (1)

(1) Da notare questa espressione: un *certo* male, perchè, nell'insieme, è un bene incalcolabile.

Osservazione: Dio come la natura, come un qualsiasi agente, fa ciò che è meglio rispetto a tutto, non ciò che è meglio in ogni parte, se non in ordine al tutto, come abbiamo detto. Ora questo tutto e, cioè, la totalità delle creature è migliore e più perfetto se in esso si trovano alcune cose che possono allontanarsi dal bene e qualche volta se ne allontanano, se Dio non lo impedisce.

Infatti « *appartiene alla Provvidenza,* come dice Dionigi, *non di distruggere la natura, ma di salvarla* »: ora è proprio della natura delle cose che le nature che possono venir meno, qualche volta vengano meno realmente. (1) Anche perchè, come dice Agostino, « *Dio è tanto potente che anche dai mali può trarne il bene* ». E, infatti, molti beni sarebbero distrutti se Dio non permettesse male alcuno. Così non si genererebbe il fuoco, se non si corrompesse l'aria; (2) e sarebbe impossibile la vita del leone, se non si uccidesse l'asino; nè si potrebbe lodare la giustizia del giudice, nè la pazienza del sofferente, se non esistesse la malvagità del peccatore.

Articolo III.

Il bene è il soggetto del male.

Il male — come abbiamo detto — implica l'assenza del bene. Ma non ogni assenza di bene si chiama male. L'assenza di bene, infatti, può essere presa o come pura negazione o come privazione. L'assenza di bene presa negativamente non offre il carattere di male, altrimenti le cose che non esistono in nessun modo sarebbero dei mali; e ogni cosa

(1) La *natura delle cose* cui si accenna è la sottomissione di tutti i fenomeni al tempo, la loro inevitabile parabola da un cominciamento alla loro fine.

(2) Il Medioevo pensava che gli *elementi* fossero trasmutabili l'uno nell'altro.

sarebbe cattiva solo per il fatto che non possiede il bene di un'altra cosa. Così l'uomo sarebbe malvagio perchè non possiede l'agilità del cervo o la forza del leone.

L'assenza di bene, invece, quando è privativa, si chiama male: così la privazione della vista detta cecità. (1)

Ora è un solo e identico essere che è soggetto della privazione e soggetto della forma positiva, e, cioè l'essere in potenza, sia che si tratti dell'essere in potenza assolutamente, in pura potenza, come la materia prima soggetto della forma sostanziale e della opposta privazione; sia che si tratti di un essere in potenza, sotto un certo rapporto, benchè in atto, assolutamente parlando, come un corpo diafano che è il soggetto delle tenebre e della luce. (2)

Ora è evidente che la forma, per la quale qualcosa è in atto, rappresenta una certa perfezione, un certo bene, e, così, ogni essere in atto è un certo bene: parimente ogni essere in potenza, in quanto tale, è un certo bene, in quanto è ordinato al bene, perchè, essendo essere in potenza, è di fatto un bene in potenza.

Ne segue quindi che il soggetto del male è il bene. (3)

Osservazione: Come dice Dionigi, il male non si trova nelle realtà esistenti come una loro parte e neppure come una proprietà naturale di ciò che esiste.

(1) Aristotele nella Metafisica ed altrove, distinguendo la *negazione* dalla *privazione*, dice che la differenza è questa che la *negazione* è soltanto assenza di qualche cosa, la *privazione*, invece, suppone una natura alla quale manca qualcosa di ciò che è richiesto. Il male, quindi, non è semplice negazione ma privazione.

(2) In quanto un corpo diafano è una natura è in atto; ma che sia illuminato o no, questo è accidentale.

(3) Poichè il male non esiste per sè, deve trovarsi in un soggetto; e, poichè ogni soggetto o sostanza è un bene, ne segue che il male deve trovarsi nel bene come nel proprio soggetto.

Articolo IV.

Il male non distrugge totalmente il bene.

Il male non distrugge completamente il bene. Per convincersene bisogna osservare che vi è un triplice bene. Il primo è totalmente distrutto dal male, è il bene opposto al male: così la luce è totalmente distrutta dalle tenebre, la visione dalla cecità. Il secondo non è nè totalmente distrutto dal male, nè indebolito: è il bene che serve di soggetto al male, (1) per esempio, nulla si perde della sostanza dell'aria per il fatto che ci sono le tenebre. Infine vi è un bene che è veramente diminuito dal male, ma non completamente distrutto; ed è l'attitudine del soggetto al suo atto. (2)

Questa diminuzione di bene non deve intendersi per modo di sottrazione, come nelle quantità; ma per indebolimento e decadimento, come nelle qualità e nelle forme. E questa diminuzione di attitudine si attua in senso inverso al suo sviluppo. L'attitudine si sviluppa per le disposizioni che preparano la materia all'atto; e quanto più queste disposizioni si moltiplicano nel soggetto, tanto più questo soggetto è atto a ricevere la perfezione e la forma. (3) E, viceversa, l'attitudine decresce per le disposizioni contrarie che, quanto più sono moltiplicate e intensificate nella materia, diminuiscono di altrettanto la sua potenza all'atto.

Se, dunque, le disposizioni contrarie non possono moltiplicarsi e intensificarsi indefinitamente ma, soltanto, fino a

(1) *Soggetto* del male, nelle cose naturali, è la materia; nelle cose morali è l'uomo o la sua anima.

(2) Quest'attitudine del soggetto al suo atto, nelle cose naturali, è la capacità della materia all'anima; nelle cose morali l'attitudine per cui l'anima è capace di virtù e della grazia.

(3) Si tratta della forma accidentale.

un certo punto, ne seguirà che la predetta attitudine non sarà diminuita o indebolita illimitatamente; ed è quello che si vede nelle qualità attive e passive degli elementi. Difatti il freddo e l'umidità, che diminuiscono o indeboliscono l'attitudine della materia a rivestire la forma del fuoco, non possono accrescersi indefinitamente. (1)

Che se invece, le disposizioni contrarie possono essere moltiplicate indefinitamente, l'attitudine in questione può essere indefinitamente diminuita o indebolita; ma essa non è mai completamente distrutta, perchè rimane sempre nella sua radice che è la sostanza del soggetto. È come se si interponessero indefinitamente dei corpi opachi tra il sole e l'aria; quest'ultima vedrà indefinitamente diminuire la sua capacità a ricevere la luce; ma, finchè vi sarà dell'aria, essa non potrà perderla del tutto, perchè essa è diafana per natura.

Così pure si può indefinitamente aggiungere peccati a peccati e per essi si indebolisce sempre più l'attitudine dell'anima alla grazia, perchè i peccati sono ostacoli interposti tra noi e Dio, secondo le parole di Isaia: « *Le nostre iniquità ci hanno separati da Dio* ». Ma essi non distruggono totalmente questa attitudine, perchè essa appartiene alla natura dell'anima. (2)

(1) S. Tommaso non crede al *freddo assoluto*, all'*umidità assoluta*, ammesso che queste espressioni abbiano un senso. Secondo la fisica medioevale questo accrescimento generava una trasmutazione: così l'aria riscaldandosi diventava fuoco, raffreddandosi diventava acqua.

(2) Se l'attitudine alla grazia fosse direttamente minacciata e indebolita dal peccato, essa, moltiplicandosi i peccati, potrebbe essere esaurita, annientata. Ma il peccato non tocca direttamente l'attitudine essenziale dell'anima, ma solo le disposizioni del soggetto. Ora queste disposizioni possono essere alterate in modo che il soggetto sia reso meno atto alla forma o all'atto, ma esse non sono mai distrutte, annientate: rimane sempre, cioè, nel soggetto l'attitudine alla grazia.

Articolo V.

Il male è sufficientemente distinto secondo la pena e la colpa. (1)

Il male — come abbiamo detto — non è che la privazione del bene, il quale consiste, principalmente e per sè, in una perfezione e in un atto.

Ora l'atto è di due specie; vi è l'atto primo e l'atto secondo. L'atto primo è la forma e la perfezione della cosa stessa; l'atto secondo è l'operazione. (2)

Quindi il male si ha in due maniere. Può consistere nella sottrazione della forma o di qualche elemento richiesto per l'integrità dell'essere; è in questo senso che la cecità o la perdita di un membro è un male. Può anche consistere nella sottrazione dell'azione che conviene all'essere; sia nel caso che questa azione manchi del tutto, sia che essa sia priva delle modalità e dell'orientamento che le convengono.

Ma siccome il bene assolutamente considerato (il bene come bene) è oggetto di volontà, (3) il male, che è privazione di bene, si trova nelle creature ragionevoli, dotate di volontà, secondo una speciale ragione.

Rispetto ad esse, perciò, il male, che consiste in una privazione di forma o d'integrità delle cose, avrà il carattere di pena, poichè tutte le cose sono sottoposte alla divina Provvidenza e alla giustizia, come si è visto.

(1) Questa divisione si riferisce soltanto al male della creatura ragionevole, ossia, al male che si trova nelle cose volontarie, come apparisce dal ragionamento. Se si fosse trattato del male universale, la divisione sarebbe insufficiente, non comprendendo essa il *male di natura*.

(2) Questa distinzione è di Aristotele. Prima della sua formazione l'essere è *in potenza*, quando è generato è *in atto*, cioè, ha l'esistenza. Ma l'essere è fatto per agire e l'azione lo porta ad un atto ulteriore, *atto secondo*.

(3) Il bene è oggetto della volontà perchè oggetto dell'appetito.

È, infatti, nella natura della pena di essere contraria alla volontà. (1)

Quanto al male che consiste nella deficienza dell'azione richiesta, in materia volontaria, esso ha il carattere di colpa; perchè si imputa a colpa, in colui che è padrone della propria azione con la propria volontà, la deficienza dell'azione perfetta.

Perciò ogni male considerato nelle cose volontarie o è una pena, o una colpa.

. . . . . .

(1) Nella vita nostra il male delle cose è un male per la volontà, un'opposizione alla volontà la quale ha come oggetto il bene. In un mondo retto dalla Provvidenza questo male non può essere che una pena quando non sia una colpa.

QUESTIONE XLIX.

La causa del male.

Articolo I.

Il bene è causa del male.

È necessario affermare che, o in un modo o in un altro, il male ha una causa.

Il male, infatti, è l'assenza di un bene che uno dovrebbe naturalmente possedere. Ora che un essere venga meno alla sua disposizione naturale e dovuta, ciò non può derivare che da qualche causa che gli sottrae questa sua disposizione. Un corpo pesante non si solleva se non c'è qualcuno che lo sollevi, un agente non viene meno alla sua azione se non vi è un ostacolo. Ma solo al bene può convenire la qualità di causa, perchè niente è causa se non in quanto essere, ed ogni essere come tale è buono. Del resto, se noi consideriamo in particolare le diverse cause delle cose, noi vediamo che l'*agente*, la *forma* e il *fine* implicano ciascuno una certa perfezione che ha il carattere di bene. La stessa *materia*, in quanto è in potenza al bene, ha il carattere di bene. (1)

Ciò posto, è subito evidente — per quanto abbiamo esposto — che il bene è causa del male come causa materiale. Non abbiamo, infatti, già dimostrato che il bene è il soggetto

(1) Abbiamo qui le quattro cause aristoteliche riferite al bene.

del male? (1) Ma il male non ha causa formale, perchè è piuttosto una privazione di forma. (2) Egualmente non ha causa finale, perchè il male lungi dall'avere un fine è piuttosto la privazione dell'ordine tendente verso un giusto fine; e, perciò, esclude l'utile che si riferisce al fine e che ha, come esso, carattere di bene. (3) Infine il male ha una causa agente, ma essa lo produce non direttamente e *per se* ma *per accidens*.

Per rendersene conto bisogna sapere che il male non è prodotto nello stesso modo nell'azione e nell'effetto.

Nell'azione il male è causato dal difetto di uno dei princìpi dell'azione; o per parte dell'agente principale, o per parte dell'agente strumentale. Così un difetto del movimento animale può derivare o dalla debolezza della forza motrice, come nel fanciullo, o dal cattivo stato delle membra che ne sono gli strumenti, come nei zoppi. In una cosa, invece, (nell'effetto) il male ha come causa, alle volte, la virtù attiva dell'agente, benchè non in relazione all'effetto proprio di questo agente, (4) altre volte, poi, il difetto dell'agente stesso o della materia.

È prodotto (il male) per la virtù o perfezione dell'agente quando alla forma voluta da questo agente va unita, come conseguenza necessaria, la privazione di un'altra forma. Così la forma del fuoco importa la privazione della forma dell'aria o dell'acqua, in modo che, più il fuoco è potente

(1) Che il bene sia soggetto del male o causa del male sono, in realtà, due proposizioni identiche.

(2) Non va inteso nel senso che il male non ha ragione formale, perchè la privazione del bene è la sua ragione formale, ma, piuttosto, qui si vuol negare al male qualcosa di positivo da cui, come forma, sia costituito nell'essere.

(3) Il fine ha ragione di bene, e ciò che è diretto al fine ha ragione di utile; il male per sè non è ordinato al fine, in quanto è privazione dell'ordine dovuto verso il fine, e, perciò, gli è estraneo anche l'utile.

(4) La virtù attiva dell'agente non può essere causa dell'imperfezione dell'effetto; ma piuttosto il difetto di essa.

e attivo, tanto più imprime energicamente la sua forma, ed ancor più corrompe più perfettamente ciò che gli è contrario. Il male e la corruzione dell'aria e dell'acqua dipende, in questo caso, dalla perfezione del fuoco. Ma ciò è accidentale perchè il fuoco non tende ad espellere la forma dell'acqua; esso tende a introdurre la propria forma; ma, facendo così, causa accidentalmente ciò. (1)

Che se, pertanto, vi è un difetto nell'effetto proprio del fuoco; se, cioè, esso cessa di riscaldare, ciò proviene da un difetto dell'azione stessa, che si ripercuote nel difetto di qualche principio d'azione, come si è detto, oppure deriva da una cattiva disposizione della materia, che non riceve l'azione del fuoco. Ma anche questa deficienza è accidentale al bene che, per sua natura, è un principio d'azione. (2)

Resta, dunque, vero che, in nessuna maniera, il male ha una causa che non sia accidentale: ed è per questo che il bene è causa del male.

Articolo II.

Dio è causa del male della pena, non del male della colpa.

Da quanto abbiamo esposto, è chiaro che il male consistente nel difetto dell'azione, ha sempre come causa il difetto dell'agente. Ora in Dio non vi è nessun difetto, ma

(1) La natura per le sue creazioni deve distruggere: essa prende la materia delle sue opere dove la trova, sotto forme attuali, e in questo impiego distrugge la forma anteriore per fare le nuove, ma ciò è accidentale al lavoro.

(2) Il bene è, essenzialmente, attivo: se un essere è deficiente nell'agire, non è in quanto è buono ma in quanto non lo è abbastanza.

una perfezione suprema, come abbiamo dimostrato. Per conseguenza il male che consiste nel difetto dell'azione o che è causato dall'agente, non si riconduce a Dio come a causa propria.

Ma il male che consiste nella corruzione o distruzione di certe cose, (1) ha Dio come autore; e questo lo si osserva tanto in natura che nel campo della volontà. Noi l'abbiamo già detto. Infatti, un agente che per sua virtù attiva produce una certa forma di esistenza da cui deriva una corruzione o un difetto, quest'agente causa, per questa stessa virtù, la corruzione e il difetto di cui si parla.

Ora è evidente che la forma di esistenza, che Dio principalmente si propone nelle cose create, è il bene dell'ordine universale. E l'ordine universale esige — come abbiamo visto — che certi esseri possano decadere e qualche volta vengano meno. Così Dio, causando nelle cose questo bene che è l'ordine dell'universo, causa anche conseguentemente e, per così dire, accidentalmente, la corruzione di alcuni esseri, conforme a queste parole della Scrittura: « *Dio dà la morte e Dio dà la vita* ».

Che se altrove è detto: « *Dio non ha fatto la morte* », qui si tratta della morte voluta per se stessa. (2) All'ordine dell'universo si riconduce pure l'ordine della giustizia, per cui i peccatori dovranno subire la loro punizione. (3)

Si vede, perciò, che Dio è l'autore del male che è la pena; ma Egli non è, affatto, l'autore del male che è la colpa, per la ragione sopra detta.

(1) È quello che i filosofi moderni chiamano *male fisico*.

(2) Dio, cioè, non ha voluto la morte o altra pena *per sè*, senza presupporre nulla, ma solo perchè era presupposto il peccato; od anche Dio ha fatto la vita in modo che la morte deriva da essa e, come risultato, indirettamente la vuole.

(3) Nell'ordine cosmico collabora anche l'ordine morale: vi rientrano, quindi, anche le creature spirituali.

Articolo III.

Non esiste un solo male supremo che sia causa di tutti i mali.

È evidente — da quel che precede — che non esiste un solo principio primo dei mali, come è vero che esiste un solo principio primo dei beni.

La prova più evidente è che il primo principio dei beni è bene per essenza, come si è dimostrato. Ora nulla può essere cattivo per essenza poichè, si è anche dimostrato, che ogni essere in quanto tale è buono e che il male non esiste se non nel bene che ne è il soggetto.

In secondo luogo il principio primo dei beni è un bene sommo e perfetto nel quale preesiste ogni bontà, come si è visto. Ora non può esistere anche un male sommo, perchè si è già chiarito che il male diminuisce il bene, senza poterlo però distruggere mai completamente, e, quindi, perdurando sempre il bene, nulla può essere interamente e perfettamente malvagio. Perciò il Filosofo ha scritto: « *se il male fosse tale assolutamente, si distruggerebbe da sè* »; perchè sopprimendo ogni bene (il che è richiesto per l'integrità del male), si sopprime pure il male il cui soggetto è un bene.

In terzo luogo la natura del male ripugna alla natura di principio primo, perchè il male, come abbiamo dimostrato, ha per causa il bene; ed anche perchè il male non può essere causa se non accidentalmente, e quindi non potrebbe essere causa prima perchè *la causa accidentale è posteriore alla causa per sè*, come dimostra Aristotele. (1)

(1) Si può veramente ripetere: — *Conclusum est, contra Manichaeos!* — La dottrina tomista del bene e del male rende inutile e assurda la dottrina manichea.

Perchè ammettere un principio sommo del male se esso non è una realtà naturale, se esso si trova nel bene come nel proprio sog-

Coloro che hanno ammesso due princìpi primi: l'uno buono e l'altro cattivo, sono caduti in tale errore per la stessa ragione per cui gli antichi filosofi sostennero altri errori egualmente strani. Invece di inalzarsi alla causa universale di tutto l'essere, essi si sono arrestati alle cause particolari di particolari effetti.

Perciò, quando essi hanno osservato che certi esseri nuocciono ad altri, in virtù della loro natura, essi hanno concluso che questa natura era malvagia; come se si dicesse che la natura del fuoco è cattiva perchè esso ha bruciato la casa di un povero. Ma non si deve affatto giudicare della bontà di una cosa dal rapporto che essa ha con un essere in particolare; si deve considerare questa natura in se stessa ed in rapporto con l'insieme dell'universo nel quale ogni essere occupa il suo posto, in un ordine ammirevole, come si è già affermato.

Similmente, quelli che trovavano a due effetti particolari contrari delle cause particolari egualmente contrarie, non seppero ricondurre queste cause particolari contrarie ad una causa universale comune e ritennero che la contrarietà delle cause si estendesse fino ai princìpi.

Ma poichè tutti i contrari si accordano in qualche cosa

getto, se il male non può in alcun modo annientare tutto il bene, se esso non è che una mancanza del bene ed ha il bene per causa, benchè accidentalmente? D'altro lato, come si può parlare di un primo principio del male se il principio primo dev'essere tale per natura e nessuna natura è malvagia? (*Ens et bonum convertuntur*).

E ancora: il primo principio è unico e non ammette contrarietà; tutto viene da esso, quindi, anche ciò che si vorrebbe come suo contrario.

Ammesso, poi, un male perfetto, esso si distrugge da se stesso e coinciderebbe col niente. S. Tommaso dopo aver combattuto il dualismo manicheo con argomenti diretti, passa a spiegare l'origine dell'errore combattuto, con una lezione chiarissima di filosofia. Tutte le opposizioni si riassorbono e congiungono non in cause particolari o generali ma nell'Uno, identico all'Essere e identico col Bene (*Ens, unum bonum convertuntur*).

di comune, è necessario riconoscere, al disopra delle loro proprie cause contrarie, una causa unica, comune... (1)

Perciò al disopra di tutto ciò che è, in qualsiasi maniera, sta un unico principio dell'essere, come abbiamo dimostrato.

Osservazione: Si sostiene che se esiste il bene supremo, deve esistere anche il suo contrario, il male supremo; ma si è già affermato che il bene sommo non ha il suo contrario. Infatti il male è una privazione: ora la privazione e il possesso si realizzano naturalmente in uno stesso soggetto e il soggetto della privazione è l'essere in potenza.

Come dunque il male è la privazione del bene, il male non può opporsi che al bene al quale è congiunta una potenzialità, e non al bene sommo che è atto puro. (2)

(1) Così il bianco e il nero, l'amico e il nemico comunicano tra di loro; gli uni come colori, i secondi come uomini. La causa più generale di ogni comunanza è la comunione dell'essere identico al bene in sè.

(2) Le cause del male che sono tutte cattive sono cause seconde; la causa prima è necessariamente buona come è necessariamente una sola.

QUESTIONE LXV.

Della creatura corporea.

Articolo I.

Ogni creatura corporea è creata da Dio.

Alcuni eretici hanno affermato che le cose visibili non sono state create dal Dio buono, ma da un principio malvagio. (1) E come dimostrazione del proprio errore citano le parole dell'Apostolo: « *Il Dio di questo secolo* [*mondo*] *ha accecato le menti degli infedeli* ». Ma questa ipotesi è del tutto impossibile. Se, infatti, cose diverse comunicano in qualcosa, è necessario che vi sia di tale comunione una qualche causa, perchè cose diverse non si uniscono per natura. E perciò tutte le volte che in cose diverse si trova qualcosa di comune è necessario che esse ricevano questo elemento comune da una qualche causa unica; così come diversi corpi caldi ricevono il calore dal fuoco.

Ma ciò che costituisce l'essere trovasi nello stesso modo in tutte le cose, quantunque esse siano diverse. È necessario,

(1) Si accenna ai Manichei i quali affermavano che il corpo è stato fatto da un principio malvagio. Anche altri eretici, come gli Albigesi e i Catari, dicevano che tutti i corpi sono stati creati dal demonio. Si tratta, in queste e in altre eresie, di aspetti proteiformi del dualismo assoluto di Ormuz e Arhiman; e, più frequentemente, della teoria che attribuisce la sovranità del mondo materiale agli spiriti malvagi e non riserva agli spiriti buoni che il mondo spirituale.

perciò, che sia unico il principio dell'essere dal quale tutte le cose ricevono l'essere — comunque e qualunque sia il loro modo, — siano esse invisibili e spirituali, o visibili e corporee. Il demonio, poi, è chiamato « *Dio di questo mondo* », non in ragione della creazione, ma perchè coloro che vivono mondanamente servono a lui, nello stesso modo nel quale l'Apostolo dice: « *Il loro Dio è il ventre* ».

Osservazioni: 1. La creatura corporea per propria natura è buona, ma non è il bene universale bensì un bene particolare e contratto; per questa particolarità e contrazione sorge in essa la contrarietà, per cui una cosa contraria l'altra, benchè l'una e l'altra in se stesse siano un bene.

Alcuni, invece, giudicando le cose non nella loro natura, ma dal proprio utile, stimarono cattive, in senso assoluto, tutte le cose dannose per loro, senza considerare che quel che è nocivo ad uno, per un lato, è invece utile, sotto un altro aspetto o ad un altro individuo. Il che non sarebbe se i corpi fossero in se stessi cattivi e dannosi.

2. Le creature per se stesse non allontanano da Dio, ma conducono a Lui: perchè « *le cose invisibili di Dio sono rese intelligibili per mezzo delle cose che sono state fatte* », come dice S. Paolo.

Che esse allontanino da Dio, questo è effetto della colpa di coloro che se ne servono stoltamente. Perciò dice la Sapienza che « *le creature sono diventate trappole ai piedi degli stolti* ». E il fatto stesso che esse allontanano da Dio, dimostra che esse derivano da Lui. Infatti non allontanano gli stolti da Dio, se non attraendoli per un qualche bene che esse possiedono e che hanno ricevuto da Dio. (1)

(1) Dio non ha creato il male, quindi non ci sono cose che siano cattive in se stesse: diventano tali per l'uso che se ne fa. Non ci sono cose cattive, ma pensieri cattivi e soprattutto cattive intenzioni. Nessuna cosa può rendere cattivo l'universo creato.

Articolo II.

Tutte le creature corporee sono prodotte da Dio per sua bontà.

... l'universo intero è formato da tutte le creature, come il tutto dalle parti. Se noi volessimo determinare il fine di un tutto qualsiasi e delle sue parti, noi dovremmo riconoscere: in primo luogo, che, sicuramente, le singole parti esistono per i singoli atti, come gli occhi per vedere; ma, in secondo luogo, che la parte meno nobile è in funzione di quella più nobile; così il senso rispetto all'intelletto, il polmone rispetto al cuore; in terzo luogo, poi, che tutte le parti esistono per la perfezione del tutto come la materia per la forma; infatti le parti sono come la materia rispetto al tutto.

Ma procedendo oltre, tutto l'uomo esiste per un qualche fine estrinseco; per esempio, per godere Dio. Così, egualmente, nelle parti dell'universo, ogni creatura esiste per il proprio atto e per la propria perfezione. In secondo luogo le parti meno nobili esistono per le parti più nobili; così le creature che sono inferiori all'uomo esistono per l'uomo.

Le singole creature, poi, esistono per la perfezione di tutto l'universo. Andando oltre, l'universo intero, con tutte le sue parti, è ordinato verso Dio come al proprio fine, perchè, nelle cose, la bontà, mediante una certa imitazione divina, è rappresentata per la gloria di Dio.

Ma le creature ragionevoli hanno Dio come proprio fine in un modo tutto speciale, perchè esse possono raggiungere Dio con la propria attività, conoscendolo ed amandolo.

È chiaro, perciò, che la bontà divina è il fine di tutte le cose corporee. (1)

(1) In Dio c'è la bontà e la diffusione della bontà: la bontà di Dio, cioè, non è egoistica ma liberale. Dio è bontà per essenza, bontà

Osservazione: In quanto una creatura ha l'essere, essa rappresenta l'essere divino e la sua bontà. Quindi per il fatto che Dio ha creato tutte le cose perchè esistessero, non si esclude che Egli abbia creato tutte le cose per la sua bontà.

. . . . . .

Articolo IV.

Le forme corporee non sono prodotte dagli Angeli, ma da Dio, immediatamente.

Fu opinione di alcuni che tutte le forme corporee derivassero dalle sostanze spirituali, che chiamiamo Angeli. E questo in un doppio modo.

Platone, infatti, opinò che le forme, che sono nella materia corporea, derivino da forme sussistenti senza materia, per via di una certa partecipazione. Egli pensava che esistesse l'uomo immateriale, come pure il cavallo, e tutte le altre realtà, dalle quali sono costituiti i particolari sensibili, in quanto nella materia rimane una certa impressione di quelle forme separate, per una certa somiglianza che egli chiamava *partecipazione.* E i Platonici ammettevano una gerarchia di forme corrispondenti alla gerarchia delle sostanze separate: così, ad esempio, una sola sostanza separata, il cavallo, che è causa di tutti i cavalli; al disopra di questa una certa vita separata che chiamavano *vita in sè* e causa di ogni vita; e più in alto ancora un'altra che chiamavano *essere* e causa di ogni essere.

Ma Avicenna ed alcuni altri non ammisero che le forme delle cose corporee sussistano per sè nella materia, ma solo nell'intelletto. Perciò essi sostenevano che dalle forme esi-

perfetta perchè la sua bontà è Lui stesso: ma vi è in Lui tale pienezza di bontà da diffondersi e comunicarsi su tutto ciò che non è Lui, facendolo partecipare del proprio essere identico alla sua bontà.

stenti nell'intelletto delle creature spirituali — che essi chiamavano intelligenze, noi diciamo Angeli — procedono tutte le forme che sono nelle materie corporee, come dalle forme che sono nella mente dell'artefice procedono le forme delle cose prodotte.

Il che sembra coincidere con quello che sostengono alcuni eretici moderni, i quali affermano che Dio è creatore di tutte le cose; ma che la materia corporea è formata dal demonio e distinta in varie specie.

Sembra che queste opinioni abbiano tutte la stessa origine: essi cercavano la causa delle forme come se le forme stesse esistessero per se stesse. (1)

Ma, come dimostra Aristotele, ciò che diviene è il composto. Ora le forme delle cose corruttibili sono tali da potere essere, o non essere, senza che per questo siano generate o corrotte, ma per generazione o corruzione dei composti; perchè le forme non hanno l'essere, ma sono invece i composti che possiedono l'essere, per mezzo di esse.

E, perciò, poichè il simile procede dal simile, non deve ricercarsi, come causa delle forme corporee, una qualche forma immateriale, ma qualcosa di composto, nello stesso modo per cui questo fuoco è generato da questo fuoco.

Le forme corporee, perciò, sono causate, non per influsso di una qualche forma immateriale ma come materia che è condotta dalla potenza all'atto da qualche agente composto. (2) E poichè l'agente composto, che è un corpo, è mosso

(1) La forma — nella filosofia peripatetica — non ha l'essere, ma è ciò mediante cui il composto ha l'essere, quindi non è, propriamente, ciò che diviene ma ciò per cui qualche cosa diviene.

(2) Essere dedotto dalla potenza della materia significa, per San Tommaso, che qualcosa viene in atto che prima era in potenza.

Quindi per trarre dalla materia le forme corruttibili occorre: 1) che esista la materia prima; 2) che essa contenga in potenza la forma da produrre; 3) che concorra al divenire stesso della forma in modo che l'agente non la produca se non dipendentemente dalla materia che concorre per modo di soggetto all'azione dell'agente che produce la forma.

da una sostanza spirituale creata, — come appunto dice Agostino — ne segue che anche le forme derivano da sostanze spirituali, non in quanto queste vi ispirino le forme, ma in quanto muovono alle forme.

Procedendo oltre sono ricondotte a Dio, come a causa prima, anche le specie delle intelligenze angeliche che sono ragioni seminali delle cose corporee.

Ma nella produzione prima della creatura corporea non si deve considerar nessun passaggio dalla potenza all'atto, (1) e, perciò, le forme corporee, che i corpi ebbero nella prima formazione, sono state prodotte immediatamente da Dio, al cui cenno soltanto la materia obbedisce come alla propria causa. È per indicare questo che Mosè alle singole opere premette: « *Disse il Signore: — Sia fatto* questo o quello », e in quel modo è espressa la formazione delle cose fatte per mezzo del Verbo di Dio, « *dal quale*, come dice Agostino, *deriva ogni forma, ogni unione e concordia delle parti* ». (2)

(1) Le forme dei cieli e degli elementi, nella prima creazione delle cose, non sono state prodotte dalla potenza della materia, ma insieme alla materia creata.

(2) Alcuni eretici hanno sostenuto che il mondo è stato creato dagli Arcangeli; alcuni filosofi pagani citati da S. Tommaso e parecchi eretici di derivazione platonica e neo-platonica — soprattutto i Gnostici — separavano la creazione dei corpi da quella dell'anima, attribuendo questa a Dio e quella agli Angeli. La conclusione di questo articolo si è che Dio è l'unico principio di tutto il Cosmo, creatore, cioè, delle creature angeliche come delle creature mondane, corporee.

QUESTIONE LXVI.

L'ordine della creazione.

Articolo I.

La precedenza della materia informe alla materia formata. (1)

Circa la presente questione esistono opinioni diverse.

Agostino, infatti, sostiene che l'informità della materia corporea non precedette, secondo il tempo, la sua formazione; ma soltanto secondo l'origine o ordine di natura.

Altri, invece, come Basilio, Ambrogio e il Crisostomo ammettono la precedenza temporale della materia informe alla sua formazione. Queste opinioni sembrano contrastare moltissimo, ma differiscono poco tra loro, perchè diverso è il significato che all'informità della materia dà Agostino rispetto agli altri.

Agostino, infatti, intende per *informità* della materia la mancanza di ogni forma: e, in questo senso, è impossibile sostenere che l'informità della materia abbia preceduto nel tempo la sua formazione e la sua distinzione. Il che è chiaro riguardo alla formazione. Se, invero, la materia informe

(1) La *materia informe* o *materia prima* è sostanza imperfetta, indifferente a formare qualsiasi realtà, che deve ancora ricevere le proprie forme sostanziali, dalle quali essere perfezionata e determinata: essa è il soggetto dal quale sono tratte le cose corporee.

avesse preceduto per la durata, essa era già in atto; questo per il concetto stesso di creazione.

Il termine della creazione, infatti, è un ente in atto, ma ciò che è atto è anche forma. Dire, dunque, che vi è stata prima una materia senza forma, è lo stesso che affermare che esisteva un ente in atto, senz'atto; il che è contraddittorio. Neppure si può sostenere che avesse una certa forma comune e che poi le si aggiungessero forme diverse dalle quali fu distinta. Questo coinciderebbe con le opinioni degli antichi naturalisti, che affermarono che la materia prima era un corpo in atto; come il fuoco, l'acqua, l'aria ed altro. Come conseguenza esser formato non era altro che un'alterazione: poichè, infatti, la precedente forma costituiva l'essere in atto nel genere della sostanza e lo faceva essere qualche cosa, la forma che gli si aggiungeva non costituiva assolutamente l'essere in atto, ma lo costituiva *questo* ente in atto (*hoc*), il che è propria della forma accidentale. (1)

Bisogna, dunque, affermare che la materia prima non fu creata, nè totalmente senza forma, nè con una sola forma comune, ma con forme distinte. (2)

Perciò, se l'informità della materia si riferisce alle condizioni della materia prima, che per sè non ha forma alcuna, l'informità della materia non precedette, per durata, la sua forma e distinzione — come appunto dice Agostino, — ma solo per origine o per natura; nello stesso modo nel quale la potenza è prima dell'atto e la parte prima del tutto.

(1) *Forma accidentale* è quella che si aggiunge alla cosa già costituita nel suo essere sostanziale e ad essa dà una qualche qualità secondaria: così, ad esempio, la forza e la velocità sono forme accidentali nel cavallo.

(2) Cfr. Dante:

> Forma e materia, congiunte e purette,
> usciro ad atto che non avea fallo,
> come d'arco tricorde tre saette.
>
> (*Paradiso*, XXIX, 22-24)
>
> Concreato fu ordine e costrutto
> alle sostanze... (*ivi*, 31-32)

Gli altri Santi, invece, intendono l'informità non come esclusione di forma, ma come esclusione della bellezza e del decoro, che apparisce ora nel creato corporeo. E in questo senso pensano che l'informità della materia corporea ha preceduto, nella durata, la sua formazione. In questo senso si può dire che Agostino è con essi concorde e discorde ad un tempo.

Riflettendo, infatti, sulle espressioni della Genesi, la creatura corporea si diceva *informe* perchè mancavano in essa tre forme di bellezza. Mancava a tutto il corpo diafano — e, cioè, al cielo — la bellezza della luce: è detto, invero, che « *le tenebre coprivano tutta la terra* ». La terra, inoltre, era priva di una doppia bellezza: la prima in quanto essa è uscita dalle acque; e, rispetto a ciò, si dice che la terra era *inane* o *invisibile*, perchè, cioè, il suo aspetto corporeo non si poteva vedere, per le acque che la ricoprivano in ogni parte. Un'altra bellezza mancante è quella che le deriva dall'essere coperta di erbe e di piante; e per questo si dice che era *vacua*, incomposta, cioè, non ornata.

E, quindi, pur avendo prodotto prima due nature create, il cielo, cioè, e la terra, rappresentò l'informità del cielo con le parole: « *Le tenebre erano sopra la faccia dell'abisso* »; in quanto nella parola cielo è inclusa anche l'aria; e l'informità della terra dicendo: « *La terra era inane e vacua* ».

. . . . . .

Articolo IV.

Il tempo fu concreato colla materia informe.

Comunemente si ritiene che quattro cose siano state create prima: cioè, la natura angelica, il cielo empireo, la materia corporea informe e il tempo.

È, però, da notarsi che ciò non concorda con l'opinione di Agostino. Egli, infatti, ritiene che dapprima siano state

create due cose: la natura angelica e la natura corporea senza fare nessuna menzione del cielo empireo.

E queste due, cioè, la natura angelica e la natura corporea precedono la formazione non per durata, ma per natura. Come, perciò, esse per natura precedono la formazione, precedono pure il moto e il tempo: quindi il tempo non può essere messo assieme ad esse.

Ma la predetta enumerazione deriva dall'opinione di altri Santi, i quali sostenevano che l'informità della materia precedette nella durata la formazione. In questo caso per la durata è necessario ammettere un qualche tempo: altrimenti non ci sarebbe una misura della durata. (1)

(1) S. Tommaso fa sua la definizione aristotelica del tempo: « *tempus est numerus motus secundum prius et posterius* », il numero del movimento rispetto alle sue parti successive. La durata temporale è la stessa realtà delle parti successive del movimento e non esiste fuori della realtà che misura: d'altra parte il movimento, essendo l'atto del possibile, come tale non ha altra positività che quella del mobile nei suoi stati. È, dunque, sulla realtà dell'essere in atto che riposa tutta la realtà del tempo; anzi, è questa stessa realtà, in quanto è soggetta all'ordine di anteriorità e posteriorità, che implica il divenire in quanto è misurato secondo quest'ordine. Il tempo si identifica, perciò, con il cambiamento corporeo o movimento continuo dei corpi in quanto la nostra ragione, la nostra anima distingue delle parti distinte che appariscono anteriori le une alle altre. Quindi il tempo non potè precedere la creazione della materia, ma fu concreata con essa, per mezzo di essa. Da notare l'importante teoria della soggettività del tempo: esso non è una realtà indipendente, ma è legato all'anima dotata di memoria, in quanto essa è capace di enumerare le fasi successive del movimento e di stabilire una unità a questi stati fuggevoli.

QUESTIONI XC-XCIII.

L'anima umana non è sostanza divina.

(XC, 1)

Affermare che l'anima è sostanza divina è manifestamente affermare una cosa poco probabile. L'anima, infatti, è alle volte intelligente in potenza ed acquista la scienza delle cose ed ha potenze diverse; tutto ciò è contrario alla natura di Dio, che è atto puro, non riceve nulla dal di fuori ed è immutabile.

Questo errore deriva dalle opinioni degli antichi.

Quelli che, infatti, cominciarono per primi a considerare la natura delle cose, non riuscendo a superare l'immaginazione, non ammisero nulla all'infuori dei corpi e, perciò, dicevano che Dio era un certo corpo, principio degli altri corpi. E poichè ritenevano che l'anima fosse della natura stessa di quel corpo, che dicevano che era il principio, — secondo quanto riferisce Agostino — ne derivava che l'anima era della stessa sostanza di Dio.

Anche i Manichei, secondo questa opinione, pensando che Dio fosse una certa luce corporea, sostennero che l'anima fosse una parte di quella luce, legata al corpo.

Un'altra ragione fu che alcuni ammisero qualcosa di incorporeo ma non separato dal corpo, anzi, forma del corpo. Perciò disse Varrone, come riporta Agostino, che Dio è « *l'anima che governa il mondo con l'intuito, col moto e con la ragione* ». Per questo alcuni pensarono che

l'anima fosse una parte di quell'anima totale, come l'uomo è parte di tutto il mondo, perchè non giungevano, col loro intelletto, a distinguere i gradi delle sostanze spirituali se non secondo la distinzione dei corpi. Il che è impossibile, come si è altrove dimostrato.

È, quindi, manifestamente falso che l'anima sia sostanza divina. (1)

L'anima umana è stata prodotta per creazione.

(XC, II)

L'anima razionale non ha potuto avere altra origine che per creazione: il che non può affermarsi di nessun'altra forma.

Poichè, infatti, il divenire è strada all'essere, ad una cosa il divenire le appartiene come l'essere. Ora si dice propriamente che è, ciò che possiede l'essere stesso, quasi sussistente nel suo essere. E, perciò, soltanto le sostanze si dicono, propriamente e precisamente, enti; l'accidente, invece, non possiede l'essere, ma, siccome è qualcosa dell'essere, si dice ente, come la bianchezza (il colore bianco) si dice ente perchè, per causa sua, qualcosa è bianco. Perciò Aristotele dice che «*l'accidente è piuttosto dell'ente che non un ente*». Lo stesso si può affermare di tutte le forme non sussistenti e, perciò, a nessuna forma non sussistente, propriamente, conviene il divenire; ma si dice che divengono perchè i composti diventano sussistenti.

(1) Gli errori accennati e combattuti da S. Tommaso sono le varie forme di panteismo che vanno dai naturalisti primitivi ai Manichei e Gnostici e all'opinione di Varrone e di altri — riferita in un passo di S. Agostino nel *De Civitate Dei*. — Secondo costoro Dio è l'anima del mondo, l'anima del primo Cielo, principio, cioè, formale ma mescolato alle cose, congiunto ad esse come motore e organizzatore.

Per la natura dell'anima, vedi l'altro volume di questa collezione: S. Tommaso: *L'uomo*.

Ora l'anima razionale è forma sussistente: ad essa, quindi, conviene l'essere e il divenire. E poichè non può essere prodotta da una materia preesistente; nè corporea, perchè allora apparterrebbe alla natura corporea; nè spirituale, perchè in tal caso sostanze spirituali si trasmuterebbero vicendevolmente; bisogna dire che non è prodotta se non per creazione. (1)

Anche il corpo del primo uomo è stato creato da Dio.

(XCI, II)

La prima formazione del corpo umano non potè avvenire per mezzo di una qualche virtù creata, ma immediatamente da Dio.

Alcuni, invero, hanno supposto che le forme che sono nella materia corporea derivino da forme immateriali. Ma il Filosofo confutò questa opinione, perchè alle forme non compete il divenire che è solo del composto, come abbiamo dimostrato.

Infatti, poichè l'agente dev'essere simile a quel che è fatto, la forma pura, che è senza materia, non può produrre una forma che è nella materia: la quale non è fatta se non in quanto è fatto il composto.

(1) Aristotele aveva detto che l'anima veniva dal di fuori, quasi per una porta (θύραθεν). Ora il modo di nascere risponde al modo di essere.

Se l'anima fosse una forma come tutte le altre e non agisse che per l'azione del composto, non ci sarebbe motivo di supporle una creazione propria. Ma l'atto intellettivo supera la materia ed è indipendente da essa. L'anima non può essere, quindi, spiegata con la pura trasformazione della materia: essa non è generata ed è indistruttibile. D'altra parte essa non è sempre stata perchè il suo essere comincia col corpo, deve, quindi, avere avuto un cominciamento assoluto. Bisogna, cioè, concludere che causa propria dell'anima è il solo vero Assoluto, sorgente immediata dell'essere; la *creazione*. Questa origine si indica comunemente col termine di *infusione* dell'anima nel corpo.

Bisogna, quindi, che la forma che è nella materia, sia causa della forma che è nella materia, perchè il composto è generato dal composto.

Dio soltanto, benchè assolutamente immateriale, può colla sua virtù produrre la materia, creando. Lui solo, quindi, può produrre la forma nella materia, senza nessun precedente aiuto di forma materiale. Perciò gli Angeli non possono trasmutare i corpi in una data forma, senza adoperare alcuni semi, come dice Agostino.

Perchè, dunque, non era mai stato formato un corpo umano, per la virtù del quale se ne potesse formare un altro simile nella specie, fu necessario che il primo corpo dell'uomo fosse prodotto immediatamente da Dio. (1)

Nell'uomo c'è un'immagine di Dio, ma imperfetta.

(XCIII, 1)

Come si esprime Agostino, « *dove c'è l'immagine, c'è sempre la somiglianza; ma dove c'è la somiglianza, non c'è sempre l'immagine* ».

La *somiglianza*, cioè, è in funzione dell'immagine, e l'*immagine* contiene qualcosa di più della somiglianza, in quanto è espressa da un'altra cosa. L'immagine, infatti, si chiama così perchè si produce mediante l'imitazione di un'altra cosa, così che un uovo, benchè simile ed uguale ad un altro, non essendo tratto da esso, non è una sua immagine.

Agostino dice che « *dove c'è l'immagine, non c'è sempre l'eguaglianza* »; come appare nell'immagine di qualche cosa che riluce nello specchio.

Ma ciò è proprio di una immagine perfetta, perchè in una immagine perfetta non manca nulla nell'immagine di

(1) L'uomo genera un uomo ma non genera se stesso: dunque il primo uomo fu formato da Dio.

ciò che si trova in ciò da cui è tratta. Ora è manifesto che nell'uomo si trova una certa somiglianza di Dio, che egli deriva da Dio come da esemplare; ma esso non è una somiglianza secondo l'eguaglianza, perchè l'esemplare supera infinitamente l'esemplato. (1)

Perciò si dice che nell'uomo c'è l'immagine di Dio, non perfetta, ma imperfetta. E questo vuol dire la Scrittura, quando afferma che « *l'uomo fu fatto ad immagine di Dio* ». La preposizione *ad*, infatti, esprime un avvicinarsi che compete ad una cosa distante.

Osservazione: L'anima si dice veramente *immagine* di Dio per la sua somiglianza; ma perchè la somiglianza è imperfetta, si dice *ad immagine*.

(1) L'anima umana, essere spirituale, è *immagine* di Dio. Essa ha come sue operazioni naturali il *conoscere* e l'*amare*. Conoscendo anch'essa *genera* il suo verbo, *figlio* della sua mente, immagine che è *distinta* dall'anima ma vive nell'*anima*. Verso quest'immagine di se stessa che si è disegnata nell'anima necessariamente, spontaneamente si sprigiona un *alito d'amore* che non è l'anima stessa nè il Verbo, ma è distinto da entrambi. *Amore* che non è diviso dall'anima ma è in essa. Questi atti dell'anima hanno qualche cosa di somigliante — benchè a distanza infinita — con la vita di Dio uno e trino. È in questo che sta l'immagine imperfetta. S. Agostino e S. Bonaventura e, in modo speciale, i mistici hanno dato uno sviluppo vario e profondo a questi motivi.

QUESTIONE CIII.

La Provvidenza divina e il governo del mondo.

Articolo I.

Il mondo è governato dalla divina Sapienza.

Alcuni filosofi antichi negarono che il mondo sia governato, dicendo che tutto avviene per caso. (1)

Questa tesi si dimostra impossibile per due motivi:

1) Da quel che appare nelle cose stesse. Noi osserviamo, infatti, che nelle cose naturali si attua il meglio, sempre e nel maggior numero dei casi, il che non accadrebbe se la realtà naturale non fosse diretta, da una qualche provvidenza, a raggiungere il bene, il che propriamente si dice governare.

Lo stesso ordine sicuro delle cose dimostra manifestamente il governo del mondo: come chi entrasse in una casa bene ordinata, dall'ordine stesso della casa giudicherebbe l'e-

(1) L'allusione è a Democrito, Epicuro e seguaci. Il caso è definito da Aristotele come «*l'incontro fortuito nelle cose che si producono in vista di un fine*».

sistenza di un ordinatore, come dice Tullio, riferendo un detto di Aristotele. (1)

2) La stessa conseguenza si desume dalla considerazione della bontà divina, dalla quale le cose sono state prodotte. Poichè, infatti, è proprio dell'ottimo il produrre cose ottime, non conviene alla somma bontà di Dio il non condurre le cose prodotte alla perfezione.

Ora l'ultima perfezione di ogni cosa consiste nel conseguimento del fine.

Perciò appartiene alla divina bontà, come ha condotto le cose all'essere, di condurle anche al fine: il che è propriamente governare.

Osservazione: ... Come la direzione della freccia verso una mèta determinata rivela chiaramente che la freccia è lanciata da un individuo dotato di intelligenza, così il sicuro corso delle cose naturali che mancano di conoscenza, dimostra che il mondo è governato da una ragione.

(1) L'ordine è la idonea disposizione dei mezzi verso il fine. Che vi sia ordine nell'universo, che, cioè, le cose del mondo siano acconciamente disposte verso i loro fini, appare manifesto da molti fatti, anche se l'uomo, non avendo conoscenza comprensiva ed adeguata del mondo, non sempre coglie perfettamente queste finalità.

Ma dalle cose che conosciamo appare chiaramente che esiste un ordine esimio: contemplando, infatti, il complesso di tutte le realtà, sia terrestri che celesti, noi vediamo che tutte le cose per una intrinseca finalità costituiscono un sistema ordinatissimo. Così, in terra, noi osserviamo che mentre le forze singole di ogni essere tendono al proprio fine, servono, al tempo stesso, ai fini superiori. Le stagioni servono alla fecondità della terra; la fertilità del suolo alla vegetazione delle piante; le piante, pur raggiungendo la propria finalità, servono agli animali; gli animali, perfezionando se stessi, servono all'uomo. La terra, poi, e i corpi celesti sono disposti in maniera che, obbedendo alla legge comune della gravitazione, presi tutti assieme costituiscono una macchina meravigliosa che si muove, attraverso i secoli, secondo le sue parti, nei modi più vari, nel massimo ordine. E quest'ordine costante, perfetto, sublime rivela apertamente la finalità e l'esistenza di un ordinatore, di «*Colui che tutto muove*», di Dio.

Articolo II.

Il fine del governo del mondo è qualcosa che è di fuori del mondo.

Poichè il fine risponde al principio, non può darsi che, conosciuto il principio, si ignori il fine. Ora essendo il principio delle cose qualcosa di estrinseco all'universo intero, cioè Dio, — come si è già dimostrato — è necessario che anche il fine delle cose sia un qualche bene estrinseco. E ciò appare ragionevole.

È manifesto, infatti, che il bene ha ragione di fine, onde il fine particolare di una cosa è un bene particolare; il fine universale di tutte le cose è un bene universale. Ora bene universale è ciò che è buono per sè e per la sua essenza, cioè, l'essenza stessa della bontà; bene particolare è ciò che partecipa del bene.

Ma è chiaro che in tutto l'universo delle creature non vi è nessun bene che non sia tale per partecipazione.

Quindi quel bene che è fine di tutto l'universo è necessario che sia estrinseco a tutto l'universo. (1)

(1) Il principio delle cose è estraneo a tutto l'universo, perchè non è una parte di esso e non può essere compreso da nessun spazio dell'universo. In un altro senso si deve dire che nulla è più intimo e maggiormente intrinseco all'universo che Dio stesso, esistendo Egli in tutte le cose per la sua essenza. Dice giustamente Agostino: «*Dio è in tutte le cose perchè tutte le cose sono in Lui: ma Egli è esterno a tutte le cose perchè Egli è al di sopra di tutte*». Tutte le cose Dio le ha create per se stesso, ma Egli è al di fuori di tutto l'ordine del Cosmo, infinitamente al di sopra di esso.

Cfr. quello che di Dio dice Dante:

> Non potè suo valor sì fare impresso
> in tutto l'universo, che il suo verbo
> non rimanesse in infinito eccesso.
>
> (*Paradiso*, XIX, 43-45)

Articolo III.

Il mondo è governato soltanto da Dio.

È necessario ammettere che il mondo sia governato da uno solo. Poichè, infatti, il fine del governo del mondo è ciò che è bene per essenza, ciò che è ottimo; è necessario che il governo del mondo sia ottimo.

Ma il governo migliore è quello che è fatto da uno solo, perchè il governare non è altro che l'indirizzare i governati al fine, che è un dato bene.

Ora *l'unità appartiene alla natura della bontà;* [*ens et bonum convertuntur*], — come dimostra Boezio — perchè, come tutte le cose desiderano il bene, esse desiderano pure l'unità, senza la quale non possono esistere, perchè ogni cosa in tanto esiste in quanto è una (*unumquodque intantum est, inquantum unum est*).

Questa è la ragione per la quale — come noi osserviamo — ogni cosa ripugna quanto può alla sua divisione, e la dissoluzione di ogni cosa deriva da un suo difetto.

Perciò, la cosa a cui è rivolta l'intenzione di chi governa la moltitudine è l'unità, ossia, la pace. Ma la causa dell'unità è, essenzialmente, l'uno.

È anche manifesto che più individui non possono unire e coordinare tra loro molte cose se non sono essi stessi, in qualche modo, uniti. Ma ciò che è uno per essenza può essere causa di unità molto meglio che non parecchi uniti tra loro; onde la moltitudine è governata meglio da uno che da più. (1)

Ne segue, perciò, che il governo del mondo, il quale è

(1) Questo va inteso in un senso generico, perchè, *per accidens*, se quell'uno non è abbastanza saggio e forte, o per le varie contingenze della vita umana, alle volte càpita che sia cosa migliore che il regime monarchico sia temperato dall'aristocrazia e dalla democrazia, come S. Tommaso dice altrove.

ottimo, è di un solo governante. Questo dice anche il Filosofo: « *gli enti non vogliono essere disposti malamente, non è buona la pluralità dei governi: il principe, perciò, dev'essere uno solo* ».

Articolo IV.

Gli effetti del governo.

Gli effetti di una qualsiasi azione devono essere misurati dal suo fine, perchè l'operazione ha per scopo di raggiungere il fine. Ora il fine del governo del mondo è il bene per essenza, alla cui partecipazione e similitudine tendono tutte le cose.

Ma l'effetto del governare si può considerare in tre modi:

1) Da parte del *fine;* e, in questo senso, l'effetto del governare è uno solo, cioè, l'essere simile al sommo bene.

2) L'effetto del governare può essere considerato secondo quelle cose per *mezzo* delle quali la creatura è condotta alla somiglianza di Dio; e, in questo senso, gli effetti del governo sono due.

La creatura, infatti, viene rassomigliata a Dio in *due* modi: ossia, rispetto al fatto che Dio è buono, in quanto la creatura è buona; e rispetto al fatto che Dio è causa della bontà negli altri, in quanto una creatura ne muove un'altra alla bontà.

Perciò gli effetti del governo sono due: la *conservazione* delle cose nel bene, e la loro *tendenza* al bene. (1)

3) Gli effetti del governo possono essere considerati *in particolare;* e in quest'ordine sono innumerevoli.

(1) Poichè il governo del mondo presuppone le cose da governare, il primo effetto del governare non è la creazione ma la conservazione. Siccome, poi, naturalmente, la cosa è conservata in se stessa prima di essere mossa verso il bene, come secondo effetto è messa la tendenza al bene, colla quale espressione si intende l'azione dopo la conservazione.

Articolo V.

Tutte le cose sono sottoposte al governo divino.

È per la stessa ragione che a Dio conviene di governare tutte le cose e di essere la loro causa; perchè è proprio di Lui il produrre una cosa e il darle la perfezione: questo, infatti, significa il governare.

Ora Dio è causa non di un solo particolare genere di cose, ma causa universale dell'essere — come è già stato dimostrato. — Quindi, come nulla può esistere che non sia stato creato da Dio, così nulla esiste che non sia soggetto al suo governo.

Questo apparisce chiaro anche in ragione del fine. Infatti il governo di qualcuno si estende quanto può estendersi il fine del governare. Ora il fine del governo divino è la sua bontà.

Perciò, poichè nulla può esistere che non sia ordinato verso la bontà divina, come fine; è impossibile che qualsiasi ente si sottragga al governo divino.

Stolta, perciò, si deve giudicare l'opinione di coloro che dissero che le cose inferiori corruttibili e le cose particolari od anche le cose umane non siano governate da Dio. Sono quelli che dicono: « *Dio non si cura del mondo* ». (1)

Articolo VI.

Tutte le cose sono governate da Dio, o immediatamente, o mediatamente.

Nel governo si devono considerare due cose: la *ragione* del governare, che è la stessa provvidenza, e l'*esecuzione*.

(1) L'universalità della divina provvidenza è una conseguenza della causalità universale di Dio: essa, cioè, si deve estendere quanto

Rispetto alla ragione del governare, Dio governa tutte le cose immediatamente; rispetto all'esecuzione, invece, Dio governa alcune cose mediante altre.

Poichè, infatti, Dio è la stessa essenza della bontà, ogni cosa deve attribuirsi a Dio per quello che ha di ottimo. Ora in ogni genere, o ragione e conoscenza pratica (quale è la ragione del governare), l'ottimo consiste nel conoscere le cose particolari nelle quali è l'atto, come ottimo medico non è colui che considera solo le cause universali ma colui che considera anche i minimi particolari; e lo stesso si deve dire in tutte le altre cose.

Bisogna, dunque, affermare che Dio possiede la ragione del governo di tutte le cose, anche dei minimi particolari.

Ma, poichè mediante il governo le cose devono essere condotte alla perfezione, tanto migliore sarà il governo quanto sarà maggiore la perfezione che dal governatore è comunicata alle cose governate.

Ora una perfezione maggiore si ha quando una cosa è buona in se stessa ed è causa di bontà alle altre, piuttosto che nel caso di una cosa che è soltanto buona in se stessa: e, perciò, Dio governa le cose in modo da fare sì che alcune cose siano cause nel governo delle altre, come nel caso di un maestro che non solo renda dotti i suoi scolari ma li faccia anche maestri degli altri. (1)

si estende l'attività causale di Dio, ossia a tutto ciò che in qualche modo è un essere, ad ogni ente che è nel cosmo.

(1) L'universalità della provvidenza non implica che essa sia immediata.

Il piano divino nel mondo non è costituito solo dal sistema delle cause create, ma anche dal sistema di queste cause.

Nella realizzazione di questo piano, nel governo del mondo, Dio si serve di cause create intermedie e governa l'inferiore mediante il superiore. Egli mostra così la sovrabbondanza della sua bontà, partecipando anche alle creature l'altissima dignità per cui esse possono essere vere cause.

Articolo VII.

Nessuna cosa dell'universo sfugge all'ordine divino.

Certamente può accadere qualcosa fuori dell'ordine di una causa particolare; ma non fuori dell'ordine della Causa universale. Quello che, infatti, accade fuori dell'ordine di una causa particolare, non può avvenire se non per una causa che lo impedisce; ma anche questa causa deve essere ricondotta alla causa prima universale: così può capitare una indigestione al di fuori dell'ordine della virtù nutritiva, per un qualche impedimento, ad esempio, per la grossolanità dei cibi, ma essa deve essere ricondotta ad un'altra causa; e, così, fino alla causa prima universale.

Poichè, dunque, Dio è causa universale, non di un genere solo, ma universalmente di tutto l'essere, è impossibile che accada qualcosa fuori dell'ordine del governo divino: anzi, per il fatto stesso che una qualche cosa sembra accadere fuori dell'ordine della divina Provvidenza, in quanto si considera secondo una qualche causa particolare, è necessario che essa rientri sotto lo stesso ordine secondo un'altra causa. (1)

(1) Cfr. Dante:

La contingenza, che fuor del quaderno
della vostra materia non si stende,
tutta è dipinta nel cospetto eterno.
Necessità però quindi non prende,
se non come dal viso in che si specchia,
nave che per corrente giù discende.
Da indi, sì come viene ad orecchia
dolce armonia da organo, mi viene
a vista il tempo che ti s'apparecchia.

(*Paradiso*, XVII, 37-45)

Osservazione: Tra le cose alcune si dicono casuali rispetto alle cause particolari al cui ordine sfuggono, ma, rispetto alla Provvidenza divina, nulla avviene a caso, nel mondo. (1)

Articolo VIII.

Nulla può opporsi all'ordine divino.

L'ordine della Sapienza divina può considerarsi in due modi: o, in generale, in quanto procede dalla causa che governa tutto; o, in particolare, in quanto procede da una causa particolare che è esecutiva del governo divino.

Nel primo modo nulla può opporsi all'ordine divino per due ragioni:

1) perchè l'ordine del governo divino tende totalmente al bene; ed ogni cosa, nella sua attività e nel suo sforzo, non tende se non al bene, appunto come scrive Dionigi: « *Nessuno opera ponendosi come fine il male* »;

2) perchè ogni tendenza di una cosa, sia naturale che volontaria, non è che una impressione del primo motore, come la direzione della freccia verso il segno è una impressione di colui che la lancia.

Perciò tutte le cose che si fanno o naturalmente o volontariamente, pervengono al fine al quale sono ordinate divinamente, quasi di iniziativa propria. Perciò si dice che « *Dio dispone ogni cosa soavemente* ».

(1) A considerare l'insieme dell'universo, nulla è più grande o più piccolo di quello che dev'essere; ciò che sembra difettoso per un lato, serve a un altro ordine superiore e più nascosto che Dio conosce, anche se ignorato da noi. Dove la sapienza è infinita, non c'è più posto per il caso, che diventa una parola vuota di senso, se si intende di sottrarlo alla Causa universale. S. Tommaso ammette il caso e afferma che certi avvenimenti sono fortuiti, ma, se sono fortuiti per noi, non sono tali per Dio. Le cose fortuite e casuali, rispetto alla natura creata, sono, invece, volute da parte di Dio.

Osservazione: Quando si dice che alcuni pensano o parlano o agiscono contro Dio, si deve intendere che essi non contrastano totalmente all'ordine del governo divino (perchè anche i peccatori tendono a qualche bene), ma che si oppongono ad un qualche bene determinato che è conveniente ad essi secondo la propria natura o il proprio stato. Sono perciò giustamente puniti da Dio. (1)

(1) Anche il libero arbitrio dell'uomo si accorda col carattere universale della divina Provvidenza, perchè l'atto che procede da libera volontà, come da causa particolare, è parte costitutiva dell'ordine generale degli esseri, disposto da Dio, causa prima; e, per conseguenza, fa parte dell'oggetto proprio della divina Provvidenza. Rientra, perciò, nell'ordine generale divino, la permissione dei peccati, la penitenza e la punizione.

QUESTIONE CIV.

Degli effetti del governo divino, in particolare.

Articolo I.

È necessario che tutte le creature siano conservate da Dio.

La fede e la ragione ci obbligano di affermare che le creature sono conservate nell'essere da Dio.

Per una chiara dimostrazione di ciò, dobbiamo considerare che una cosa può essere conservata da un altro in due modi:

1) *indirettamente* e *per accidens*, come nel caso di uno che conserva una cosa allontanando ciò che la corrompe, così si dice che uno conserva un fanciullo perchè lo custodisce affinchè non cada nel fuoco. E in questo senso si dice che *Dio conserva alcune cose, ma non tutte*, perchè alcune non hanno cause di corruzione che occorra allontanare per la conservazione delle cose;

2) in un altro modo si dice che qualcosa può conservare un'altra realtà *direttamente* e *per sè*, quando ciò che è conservato dipende da quel che lo conserva, in modo da non poter esistere senza di esso: in questo senso *tutte le creature hanno bisogno della conservazione divina*. L'essere di tutte le cose, infatti, dipende da Dio in modo tale che esse non

potrebbero esistere, neppure per un istante e ricadrebbero nel nulla, se non fossero conservate nell'essere dall'attività della virtù divina, come dice Gregorio.

E questo si può dimostrare così.

Ogni effetto dipende dalla sua causa, in quanto essa ne è causa. Ma bisogna osservare che un qualche agente è causa del suo effetto soltanto per il suo divenire, e non direttamente del suo essere: e questo avviene sia nelle cose naturali che artificiali. Il muratore, infatti, è causa della casa non direttamente per il suo essere, ma per il suo divenire. È manifesto, invero, che l'essere della casa segue alla sua forma. Ora la forma della casa è la sua composizione e il suo ordine, e questa forma è opera della virtù naturale di alcune cose. Come, infatti, il cuoco cuoce i cibi servendosi di una virtù naturale attiva, cioè, il fuoco; così il costruttore fa la casa servendosi di cemento, pietre e legname, cose che costituiscono e conservano tale composizione e ordine. Perciò l'essere della casa dipende dalla natura di queste cose, come il suo divenire dipende dall'azione del costruttore.

Lo stesso avviene nelle cose naturali. Se, infatti, un agente non è causa della forma, in quanto tale, non sarà, *per se stesso*, causa dell'essere che segue a tale forma, ma sarà causa dell'effetto soltanto per il divenire. Ora è chiaro che se due cose sono della stessa specie, l'una non può essere causa della forma dell'altra, in quanto è una data forma, perchè allora sarebbe solo causa della forma propria, mentre è identica la ragione dell'una e dell'altra; può, però, essere causa di quella forma in quanto è nella materia, cioè in quanto questa materia acquista questa forma; e questo si dice essere causa secondo il divenire, come allorchè un uomo genera un uomo e il fuoco un fuoco. Perciò ogni qualvolta l'effetto naturale è nato per ricevere l'impressione dell'agente, secondo la stessa ragione nella quale è nell'agente, allora il divenire dell'effetto dipende dall'agente; ma non il suo essere. Qualche volta, invece, l'effetto non è

nato per ricevere l'impressione dell'agente, secondo la stessa ragione secondo la quale è nell'agente, come apparisce chiaro in tutti gli agenti che non agiscono in modo simile secondo la specie; così i corpi celesti sono causa della generazione dei corpi inferiori dissimili secondo la specie: e tale agente può essere causa della forma secondo la ragione di tale forma e non soltanto secondo ciò che è ricevuto in questa materia: in tal caso esso è causa non solo del divenire ma anche dell'essere.

Come, dunque, il divenire della cosa non può perdurare, venendo a mancare l'azione dell'agente che è causa dell'effetto per il suo divenire; così neppure l'essere delle cose può persistere se viene a cessare l'azione dell'agente che è stata causa non del divenire soltanto ma anche dell'essere. (1)

Questa è la ragione per cui l'acqua calda mantiene il calore cessando l'azione del fuoco mentre, invece, l'aria non resta illuminata neppure per un istante, se viene a mancare l'azione del sole; perchè la materia dell'acqua è suscettiva del calore del fuoco secondo la stessa ragione del fuoco. (2) Quindi, se sarà ridotta totalmente alla forma del fuoco, manterrà sempre il calore; ma se parteciperà imperfettamente, in qualche cosa, della forma del fuoco, secondo un certo principio, il calore non rimarrà sempre ma solo temporaneamente, per la debole partecipazione del principio del calore. L'aria, invece, non è, affatto, nata per ricevere la luce,

(1) La dottrina della conservazione del mondo è ricavata logicamente dal concetto di creazione. Nessuna creatura potrebbe continuare nell'essere senza la partecipazione continua dell'essere che Dio ha comunicato ad essa nella creazione. Le creature, cioè, ricadrebbero nel nulla se l'attività divina cessasse di sostenerle, perchè Dio è causa dell'essere delle creature, non soltanto per il loro divenire, ma assolutamente per tutto il loro essere. L'essere creato è essere partecipato, non nel momento della creazione soltanto, ma in tutti gli altri momenti successivi.

(2) S. Tommaso, secondo la fisica antica, ammette la trasformazione degli elementi; così che l'acqua possa trasformarsi in fuoco.

secondo la ragione stessa nella quale è nel sole, in modo, cioè, da ricevere la forma del sole che è il principio della luce; e, perciò, poichè non ha la sua sorgente nell'aria, sparisce subito la luce se cessa l'azione del sole.

Il rapporto di ogni creatura con Dio è come quello dell'aria rispetto al sole illuminante. Come, infatti, il sole è illuminante per sua natura e l'aria, invece, diventa luminosa partecipando della luce del sole, senza tuttavia partecipare la natura del sole, così solo Dio è ente per essenza, perchè la sua essenza è lo stesso suo essere; invece ogni creatura è ente per partecipazione e non perchè la sua essenza sia il suo essere.

Per questo dice Agostino: « *Se la virtù di Dio cessasse dal reggere le cose create, cesserebbe insieme la loro specie e tutta la natura resterebbe distrutta* », ed anche: « *come l'aria alla presenza della luce diventa lucida, così l'uomo, quando Dio gli è presente, è illuminato, se è assente, è coperto di dense tenebre* ». (1)

Articolo II.

Le cose sono conservate da Dio, alcune immediatamente, altre mediatamente.

Come abbiamo detto, una cosa può conservarne un'altra in due modi: *indirettamente* e *per accidens*, in quanto ne allontana o impedisce l'azione di ciò che la corrompe; *diret-*

(1) Il rapporto che ogni creatura ha con Dio è il medesimo rapporto che ha l'aria col sole che la illumina. Come il sole è luminoso per sua natura e l'aria è chiara e luminosa solo perchè partecipa della luce solare; così Dio è l'essere per essenza mentre ogni creatura ha l'essere solo per partecipazione. Tutta la filosofia di Dio è fondata sull'identità di essenza e di esistenza; la filosofia della creatura sulla loro distinzione.

tamente e *per sè*, in quanto da essa dipende l'essere di un'altra cosa, come dalla causa dipende l'effetto. Una cosa creata può conservarne un'altra in ambedue i modi.

Anche nelle cose corporee, infatti, esistono delle realtà che impediscono l'azione delle cose che corrompono, e per questo si dice che conservano; così il sale impedisce la putrefazione della carne e lo stesso effetto producono molte altre cose. Avviene pure che, da una qualche causa creata, dipenda un qualche effetto per il suo essere. Essendovi, infatti, molte cause ordinate fra loro è necessario che l'effetto dipenda, in primo luogo e principalmente, dalla causa prima, ma, secondariamente, da tutte le altre cause. Quindi, evidentemente, la prima causa è essa che conserva l'effetto in modo principale, ma anche le cause intermedie, in modo secondario, fanno la stessa cosa.

Perciò, anche nelle cose corporee, la conservazione e permanenza delle cose è attribuita alle cause superiori: così il Filosofo dice che il primo moto, cioè quello diurno, è causa della continuità della generazione; il secondo moto, invece, che avviene per mezzo dello zodiaco, è causa della distinzione che avviene per generazione e corruzione.

Così gli astrologi attribuiscono a Saturno, che è il più elevato dei pianeti, le cose fisse e permanenti. Nello stesso modo si deve dire di Dio che conserva alcune cose nell'essere mediante altre.

Osservazione: Dio ha creato tutte le cose immediatamente, ma, nell'atto stesso della creazione, ha messo nelle cose un ordine, in modo che alcune dipendessero da altre dalle quali fossero conservate, in modo secondario, nel loro essere; presupponendo sempre la conservazione principale dipendente da Lui. (1)

(1) A parte le invecchiate dottrine astronomiche, S. Tommaso esprime chiaramente il suo pensiero che Dio conserva alcune cose mediante cause seconde; perchè Dio, direttamente e per sè, conserva

Articolo III.

Dio può annientare le cose create.

Alcuni hanno pensato che Dio abbia prodotto l'essere delle cose per necessità di natura. Se questo fosse vero, Dio non potrebbe distruggere nessuna cosa, nel modo stesso che Egli non può essere mutato nella sua natura.

Questa tesi è falsa e del tutto contraria alla fede cattolica la quale professa che Dio ha creato le cose liberamente, secondo le parole del Salmo: « *Dio ha creato tutte le cose che ha voluto* ».

Il comunicare l'essere alla creatura dipende, perciò, dalla sua volontà: nè Egli conserva l'essere delle cose altrimenti che col mantenere in esse l'essere.

Quando, dunque, le cose non erano ancora state create, potè non comunicare loro l'essere e non crearle; dopo che le cose sono state fatte, può non mantenerle nell'essere: così, esse cesserebbero di esistere; il che si dice annientare.

Osservazioni: 1. Il non essere non ha causa essenziale, perchè nulla può essere causa se non in quanto *ente;* e, propriamente parlando, causa dell'essere è l'ente. Perciò Dio non può essere causa della tendenza al non essere: questa tendenza la creatura l'ha in se stessa in quanto è stata creata dal nulla. Ma, *per accidens,* Dio può essere causa dell'annientamento delle cose in quanto sottrae loro la propria azione.

2. Causa delle cose è la bontà di Dio ma non per necessità di natura, perchè la bontà divina non dipende dalle

solo quello che ha prodotto direttamente e, cioè, gli Angeli, i cieli, l'anima umana, ecc.

cose create; bensì, per libera volontà. Quindi come potè, senza pregiudizio della sua bontà, creare le cose; così, senza detrimento della sua bontà, può anche non conservarle nell'essere. (1)

. . . . . .

(1) Quindi l'azione di Dio nell'annientare le cose non sarebbe positiva ma soltanto negativa.

QUESTIONE CV.

Della mutazione delle creature per opera di Dio.

Articolo I.

Dio può ridurre in atto la materia immediatamente.

Dio può muovere la materia immediatamente verso la forma; perchè l'ente in potenza passiva può essere condotto all'atto dalla potenza attiva che lo contiene in suo potere.

Poichè, dunque, la materia è contenuta sotto la potenza divina, perchè prodotta da Dio; può anche essere condotta all'atto per mezzo della potenza divina; e questo si vuol indicare quando si dice che la materia è mossa verso la forma: perchè la forma non è altro che l'atto della materia. (1)

(1) Che la materia esista per se stessa, senza la forma è per S. Tommaso soltanto una finzione: gli Scotisti invece ammettevano questa possibilità. La presente conclusione dimostra come, nonostante la relazione di trascendenza che passa tra Dio — essere per essenza — e il mondo — essere partecipato; — nonostante, cioè, la distanza infinita del mondo da Dio, il concetto tomistico della conservazione delle creature da parte di Dio ravvicina Dio al mondo nella maniera più intima.

Articolo II.

Dio può muovere immediatamente i corpi.

È erroneo affermare che Dio non possa produrre da se stesso tutti gli effetti determinati che sono prodotti da qualsiasi causa creata. (1)

Perciò, poichè i corpi sono mossi dalle cause create immediatamente, nessuno può mettere in dubbio che Dio non possa muovere immediatamente qualsiasi corpo...

... Come, dunque, Dio può imprimere immediatamente la forma nella materia, ne segue che Egli può muovere qualsiasi corpo con un qualsiasi movimento.

Articolo III.

Dio muove immediatamente l'intelletto creato.

Come nei movimenti corporei dicesi motore ciò che dà la forma, perchè essa è il principio del movimento; così si dice che muove l'intelletto ciò che causa la forma, la movimento dell'intelletto. Ma dell'operazione dell'intelletto quale è il principio dell'operazione intellettiva che chiamasi vi è, in colui che intende, un doppio principio: uno, cioè, è la stessa virtù intellettiva, e questo principio è anche nell'essere intelligente in potenza; l'altro è il principio dell'intelletto in atto e, cioè, la similitudine della cosa in colui che intende. Si dice, quindi, che una cosa muove l'intelletto, sia che essa

(1) S'intende qui che Dio può produrre questi effetti immediatamente, non come causa materiale o formale, ma efficiente di questi effetti, considerati nella loro sostanza, non secondo tutti i loro modi.

dia a colui che intende la virtù dell'intendere, sia che imprima in lui la similitudine della cosa intesa.

Dio muove l'intelletto creato in tutti e due i modi: Egli è, infatti, il primo ente immateriale. E, poichè l'intellezione tiene dietro all'immaterialità, ne segue che Egli è il primo intelligente.

Perciò, poichè ciò che è primo, in un qualsiasi ordine, è causa di quelle cose che ne derivano, ne viene anche di conseguenza che da esso deriva ogni virtù di intendere.

Egualmente, poichè Egli è il primo ente, preesistendo tutti gli enti in Lui come nella Causa prima, bisogna che essi si trovino in Lui in modo intelligibile, secondo la sua maniera.

Come, infatti, tutte le ragioni intelligibili delle cose esistono primieramente in Dio e da Esso derivano negli altri intelletti, perchè essi intendano in atto; così pure derivano nelle creature, perchè esse sussistano.

Perciò Dio muove l'intelletto creato in quanto gli dà la virtù di intendere, o naturale o soprannaturale, e in quanto imprime in esso le specie intelligibili e mantiene nell'essere l'una e l'altra cosa. (1)

Articolo IV.

Dio muove la volontà creata.

Come l'intelletto è mosso dall'oggetto e da colui che gli ha dato la virtù d'intendere, così la volontà è mossa dall'og-

(1) L'atto dell'intelletto e di qualsiasi altro ente dipende da Dio in due modi:

a) in quanto riceve da Lui la perfezione o la forma per cui agisce;

b) e in quanto è da Lui mosso ad agire.

Alla luce di questa dottrina si dimostra più stretta ed intima la cooperazione divina in tutti gli atti liberi e non liberi delle creature.

getto che è il bene e da colui che è causa della virtù del volere.

Ora la volontà può essere mossa, come da un oggetto, da un bene qualsiasi: ma, in modo sufficiente ed efficace, soltanto da Dio, perchè una cosa non può muovere sufficientemente un qualche mobile se la virtù attiva del motore non eccede o almeno non adegua la virtù passiva del mobile. Ma la virtù passiva della volontà si estende al bene universale: il suo bene, infatti, è universale, come oggetto dell'intelletto è l'ente universale. Perciò esso soltanto riempie la volontà e la muove in modo sufficiente come oggetto.

Ed egualmente la virtù del volere è causata soltanto da Dio. Il volere, infatti, non è che una certa inclinazione verso l'oggetto della volontà che è il bene universale. Ma l'inclinare verso il bene universale è proprio del motore primo al quale soltanto è proporzionato l'ultimo fine; come, nelle cose comuni, il dirigere verso il bene comune è proprio di colui che comanda la moltitudine.

Perciò è proprio di Dio muovere la volontà in tutti e due i modi, ma soprattutto nel secondo modo, inclinandola interiormente.

Osservazioni: 1. Ciò che è mosso da qualcun altro, si dice che è costretto se è mosso contro la propria inclinazione; ma se è mosso da un altro che gli dà la propria inclinazione, non si dice che è coatto. Così il grave, quando è mosso dall'alto in basso dal generante, non si dice che è coatto: nello stesso modo Dio, muovendo la volontà, non la forza perchè le dà la propria inclinazione.

2. Il muoversi volontariamente è muoversi da se stesso, cioè per un principio intrinseco; ma quel principio intrinseco può essere prodotto da un altro principio estrinseco, e così muoversi da se stesso non ripugna a ciò che è mosso da un altro.

3. Se la volontà fosse mossa da un altro in modo che non si movesse affatto da se stessa, le opere della volontà

non sarebbero imputate a merito o a demerito: ma, poichè essa è mossa da un altro, non si esclude che si muova da sè, perciò non è tolta la ragione del merito o del demerito. (1)

Articolo V.

Come Dio opera in ogni agente.

Che Dio operi in ogni agente alcuni lo hanno inteso nel senso che nessuna virtù creata non operi nulla nelle cose, ma che sia Dio ad operare tutto immediatamente; come, ad esempio, che non fosse il fuoco a riscaldare, ma solo Dio nel fuoco, e così in tutto il resto. Ma questo è impossibile:

1) perchè si toglierebbe alle cose create l'ordine di causa e di effetto, il che costituirebbe una manchevolezza in Colui che ha creato. È proprio, infatti, della virtù dell'agente di fare sì che il proprio effetto abbia la virtù di agire;

2) perchè le virtù operative che sono nelle cose, sarebbero attribuite ad esse invano se, per mezzo di esse, non si operasse nulla; anzi, in certo modo, tutte le cose create sembrerebbero esistere invano se fossero private della loro operazione propria, perchè ogni cosa esiste per agire. L'imperfetto, infatti, esiste per il più perfetto.

Come, dunque, la materia è per la forma, così la forma, che è atto primo, esiste per la sua operazione, che è l'atto

(1) Che una cosa si muova da sè, non esclude che essa sia anche mossa da un altro, dal quale riceve questa possibilità di muoversi: così non ripugna alla libertà che Dio sia causa del libero arbitrio: l'uomo, cioè, è mosso da Dio come uno strumento, ma si muove anche da sè, liberamente.

Il problema del libero arbitrio è studiato nell'altro volume di questa collezione: S. Tommaso: *La Morale.*

secondo: l'operazione, quindi, è il fine della cosa creata. Che Dio operi nelle cose, va, dunque, inteso in modo che anche le cose abbiano una loro operazione. (1)

Per mostrare ciò in modo evidente, bisogna considerare che, esistendo quattro generi di cause, la *materia* non è il principio dell'azione, ma soggetto che riceve l'effetto dell'azione; il *fine*, poi, e *l'agente* e la *forma* sono il principio dell'azione, ma con un certo ordine.

Primo principio dell'azione è il *fine* che muove l'agente, il secondo è l'*agente*, il terzo è la *forma* di ciò che dell'agente è applicato nell'agire, benchè l'agente stesso operi per la sua forma, come appare nelle cose artificiali. L'artefice, infatti, è spinto ad agire dal fine che è l'operato stesso, come la cassa o il letto, e adopera per l'azione la scure che col suo taglio incide il legno.

Dio, dunque, opera in ogni agente in questo modo:

1) *Secondo la ragione di fine:* poichè, infatti, ogni operazione è fatta per un qualche bene, vero o apparente (e niente apparisce buono se non in quanto partecipa di una qualche similitudine del bene sommo che è Dio), ne segue che Dio stesso è causa di ogni azione come fine.

2) Dobbiamo considerare che se vi sono molti agenti ordinati tra loro, il secondo agente opera sempre in virtù del primo agente. Il primo, infatti, muove il secondo ad agire, e, in questo senso, tutte le cose agiscono in virtù di Dio stesso: ed Egli è *causa* di tutte le operazioni degli agenti.

3) È anche da considerare che non solo Dio muove le cose ad agire applicando, quasi, le forme e le virtù delle cose all'operazione (in questo modo anche l'artefice si serve della scure per tagliare, benchè egli non dia la forma alla scure), ma *dà* anche *le forme* alle creature agenti e le mantiene nel-

(1) Negando questa attività alle cose resterebbe distrutta anche la libertà umana, e tutte le nostre azioni, buone o cattive, sarebbero imputate a Dio.

l'essere. Quindi non solo è causa delle operazioni in quanto dà la forma che è il principio dell'azione (come il generante si dice che è causa del movimento dei gravi e dei leggeri), ma anche in quanto conserva le forme e le virtù delle cose: allo stesso modo per cui si dice che il sole è causa del manifestarsi dei colori, in quanto esso dà e conserva la luce per mezzo della quale si manifestano i colori. E poichè la forma della cosa è dentro la cosa stessa, e in grado tanto maggiore quanto essa è considerata superiore e più universale; e poichè Dio stesso è propriamente causa dell'essere universale in tutte le cose, perchè Egli è tra tutte le cose la cosa più intima alle cose, ne segue che Dio opera intimamente in tutte le cose. (1)

Perciò nella Scrittura le operazioni della natura sono attribuite a Dio quasi come operante in natura, secondo le parole: « *Mi hai vestito di pelle e di carne, mi hai composto di ossa e di nervi* ».

(1) Tra la tesi estrema di coloro che affermano che Dio soltanto opera tutto in tutti e le creature nulla, e l'altra di coloro che affermano che le creature agiscono da sè, senza Dio e senza necessità di operazione divina, S. Tommaso afferma che l'azione di Dio in tutti gli agenti non esclude l'operazione degli individui. Certo è cosa meravigliosa l'operare e il produrre, perchè in ogni operazione si produce qualcosa che prima non era, e ciò sembra sorpassare le forze create. Ma non si può negare alle creature una vera efficienza; altrimenti, invano esse sarebbero state dotate di forze e di organi. Si deve, quindi, ammettere che le creature possono operare e produrre, non da sole, ma col concorso e con l'aiuto della causa prima alla quale primieramente e per sè risponde l'essere in qualsiasi effetto.

La cooperazione di Dio, in ogni atto delle creature, avviene in tre modi: come causa finale, efficiente, formale.

Come *causa finale*, Dio coopera nelle azioni della creatura, in quanto esse sono ordinate verso un bene apparente o reale; e niente è buono, o può sembrare tale, se non ha somiglianza col sommo bene che è Dio.

Come *causa efficiente*, Dio coopera ad ogni azione, perchè Egli è il primo agente che muove il secondo ad agire; perciò ogni cosa

Articolo VI.

Dio può operare fuori dell'ordine di natura.

Da ogni causa deriva un certo ordine nei suoi effetti, perchè ogni causa riveste la ragione di principio: moltiplicando, quindi, le cause si moltiplicano gli ordini, dei quali l'uno è compreso in un altro, come una causa è subordinata ad un'altra: perciò la causa superiore non è contenuta nella causa inferiore, ma viceversa.

Questo è manifesto nelle cose umane: dal padre di famiglia, infatti, dipende l'ordine della casa, che è compreso nell'ordine della città, che procede dal capo della città, pur essendo questo compreso nell'ordine del re, da cui è ordinato tutto il regno. Se, perciò, si considera l'ordine delle cose, in quanto dipende dalla causa prima, in questo senso Dio non può fare nulla contro l'ordine delle cose, perchè se agisse così, agirebbe contro la sua prescienza, volontà o bontà.

Ma se si considera l'ordine delle cose in quanto dipende da una qualsiasi delle cause secondarie, allora Dio può agire al di fuori di quest'ordine, perchè Egli non è affatto soggetto all'ordine delle cause seconde, anzi, tale ordine è sottoposto a Lui in quanto procede da Lui, non per necessità di natura, ma per l'arbitrio della volontà, perchè Egli

agisce per virtù di Dio, causa prima di ogni attività delle creature.

Come *causa formale*, Dio dà alle azioni delle creature le forme, il principio immanente delle attività. Ma la forma prima è l'essere. Ora, essendo Dio causa dell'essere, Egli è operante nel mondo nel modo più intimo,

La cooperazione divina alle azioni e agli effetti delle creature è una conseguenza necessaria della creazione e della conservazione del mondo.

avrebbe potuto dare alle cose un ordine diverso. (1) Perciò Egli può agire fuori di quest'ordine stabilito, volendo, ad esempio, gli effetti delle cause seconde, senza di esse, o producendo qualche effetto non fattibile dalle cause seconde.

Dice, per questo, Agostino: « *Dio agisce contro il corso solito della natura, ma non opera in modo alcuno contro la legge suprema, perchè Egli non opera contro se stesso* ».

Articolo VII.

Le cose che Dio fa, al di fuori dell'ordine di natura, si dicono miracoli.

La parola miracolo deriva da ammirare. Ma l'ammirazione nasce quando sono manifesti gli effetti ed è occulta la causa, come nel caso di uno che vede un ecclissi e ne ignora la causa.

Può anche accadere che la causa di un effetto apparente sia nota ad alcuni; restando sconosciuta ad altri: onde una cosa può essere meravigliosa per uno e non per un altro; come l'ecclissi che meraviglia il contadino e non l'astronomo.

Miracolo invece si dice quasi nel senso di pieno di ammirazione, in quanto ha una causa assolutamente ignota a tutti.

(1) Cfr. Dante:

O terreni animali, o menti grosse!
La prima Volontà, ch'è per sè buona
da sè, ch'è sommo Ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto, quanto a lei consuona;
nullo creato bene a sè la tira,
ma essa, radiando, lui cagiona.

(*Paradiso*, XIX, 85-90)

Questa causa è Dio; e, perciò, le cose che sono fatte da Dio, al di fuori delle cause che ci sono note, si dicono miracoli. (1)

Osservazione: Il miracolo si dice *arduo,* non per la dignità della cosa in cui avviene, ma perchè eccede il potere della natura. Si dice anche *insolito,* non perchè non avviene di frequente, ma perchè è al di sopra della naturale consuetudine. Una cosa si dice che è al disopra della potenza della natura, non soltanto per la sostanza del fatto, ma anche per il modo e l'ordine di fare. Si dice poi che il miracolo è al disopra della speranza della natura, non al disopra della speranza della grazia, che deriva dalla fede, per la quale crediamo la futura risurrezione.

. . . . . .

(1) Per costituire il miracolo si devono, perciò, avere tre requisiti: 1) un effetto sensibile, 2) una causa soprannaturale, 3) una realtà che faccia pensare a cose divine.

QUESTIONE CXV.

Dell'attività della creatura corporea.

Articolo I.

Anche i corpi sono attivi.

Che alcuni corpi siano attivi appare evidente anche ai sensi. Ma circa il modo di agire dei corpi si è errato in tre modi.

Alcuni hanno negato ai corpi ogni attività. Questa è l'*opinione* di *Avicebron* nel suo libro « Della fonte della Vita », nel quale cerca di dimostrare che nessun corpo agisce e che tutte le azioni che sembrano appartenere ai corpi sono azioni di un'attività spirituale che pervade tutti i corpi: quindi, secondo lui, non è il fuoco che riscalda ma è una virtù spirituale che si manifesta per mezzo suo. Sembra che questa opinione egli l'abbia derivata da Platone. Questi, infatti, sostiene che tutte le forme che sono nella materia corporea sono partecipate e determinate e contratte in quella materia; le forme separate, invece, sono assolute e quasi universali. E, perciò, egli diceva che quelle forme separate sono le cause delle forme che si trovano nella materia. Perchè, dunque, la forma che è nella materia corporea è determinata a questa materia individuata dalla quantità, Avicebron pensava che dalla quantità, che è principio d'indivi-

duazione, la forma corporea è limitata e impedita di potere estendersi, mediante l'attività, in un'altra materia; e che solo la forma spirituale e immateriale, la quale non è coartata dalla quantità, può estendersi, mediante l'attività, in qualche altra cosa.

Ma questo ragionamento non dimostra che la forma corporea non sia attiva, ma soltanto che essa non è un agente universale. Per il fatto che essa partecipa di qualche cosa, in tal senso, è necessario che partecipi di ciò che le è proprio, come per il fatto che partecipa della luce partecipa anche della natura del visibile. *Agire*, infatti, — che vuol dire *fare qualcosa in atto* — è per sè propriamente un atto in quanto è atto. Perciò ogni agente fa qualcosa di simile a sè (*omne agens agit sibi simile*). E in quanto una cosa è una forma non determinata dalla materia soggetta alla quantità, essa è un agente universale e indeterminato; in quanto, poi, è determinata in questa materia è agente contratto e particolare. Onde, se vi fosse una forma del fuoco separata — come dicevano i Platonici — sarebbe, in qualche modo, principio di ogni fuoco. Ma questa forma del fuoco, che è in questa materia corporea, è causa di questo fuoco che da questo corpo passa in questo corpo, onde tale azione avviene per contatto di due corpi. Ma l'opinione di Avicebron supera quella di Platone. Platone, infatti, poneva come separate soltanto le forme sostanziali; le accidentali le riduceva a princìpi materiali, che sono il *grande* e il *piccolo;* che poneva come i primi contrari; come altri il *denso* e il *raro*. E, perciò, tanto *Platone*, quanto *Avicenna*, che lo seguì in parte, pensavano che gli agenti corporei agiscono secondo le forme accidentali, disponendo la materia alla forma sostanziale; ma, secondo essi, l'ultima perfezione, che consiste nella induzione della forma sostanziale, deriva da un principio immateriale. E questa è la *seconda opinione* di cui abbiamo parlato ragionando della creazione (quest. XLV, art. 8).

La *terza opinione* è quella di *Democrito*, il quale soste-

neva che l'azione consiste in una emanazione di atomi dal corpo agente; e la passione nel ricevere questi atomi nei pori del corpo paziente. Questa opinione fu combattuta da Aristotele. Si dovrebbe, infatti, ammettere come conseguenza che il corpo non sarebbe totalmente passivo e che la quantità del corpo agente verrebbe diminuita dal suo agire; le quali cose sono evidentemente false.

Si deve, perciò, concludere che il corpo agisce, in quanto è in atto, in un altro corpo che è in potenza. (1)

Articolo II.

Nella materia corporea si trovano le ragioni seminali.

La denominazione si usò farla dal più perfetto: e poichè, in tutta la natura, i corpi più perfetti sono i corpi viventi, lo stesso nome di *natura* passò dalle realtà viventi a tutte le cose naturali. Questo nome di *natura*, infatti, come dice il Filosofo, si usò prima a significare la generazione

(1) Ogni esistenza, in qualsiasi ordine, si manifesta mediante l'azione: il bene è diffusivo di se stesso (*bonum diffusivum sui*): l'essere è dinamogenico. Ma l'essere, trovandosi realizzato in natura in forme diverse, implica forme d'azione diverse. Ciò ha potuto far pensare che i corpi non agissero o agissero solo accidentalmente; il che è falso perchè l'esistenza è passaggio dalla potenza all'atto, realizzazione dell'idea nella materia, è attività in ogni grado dell'essere, è attuazione della propria finalità. Fare dei corpi un punto di concentrazione fortuito e momentaneo di attività generali senza legame, non è possibile. La teoria delle *forme* e quella della *finalità* che è identica, si oppongono. La natura è intelligibile, e *l'essere* come *l'agire* obbediscono a idee di realizzazione. Nulla è immobile: tutti gli esseri sono attori di un dramma cosmico: essi sono trascinati nel divenire. Ioni o elettroni, molecole o atomi, esseri monocellulari o organismi, vegetali o animali, uomini o spiriti indipendenti dal corpo, tutti sono soggetti alla legge del cambiamento, del divenire.

dei viventi, che si dice *nascita* (*nativitas*); e, poichè i viventi sono generati da un principio congiunto, come il frutto dall'albero e il feto dalla madre cui va congiunto, per conseguenza il nome di *natura* fu esteso ad ogni principio di movimento, che si trova in ciò che è mosso.

Ora è chiaro che il principio attivo e passivo della generazione delle cose viventi sono i *semi* da cui i viventi sono generati. Giustamente, perciò, Agostino chiama *ragioni seminali* tutte le virtù attive e passive che sono princìpi della generazione e dei movimenti naturali: ma queste virtù attive e passive si possono considerare sotto molti aspetti. (1)

Prima di tutto, infatti, — come dice Agostino — sono, principalmente e originariamente, nello stesso Verbo di Dio, secondo le ragioni ideali. *Secondariamente* sono negli stessi elementi del mondo, dove furono prodotti insieme, fin dal principio, come nelle cause universali. (2) *In un terzo modo* sono nelle cose che, nella successione del tempo, sono prodotte dalle cause universali, come, ad esempio, in questa pianta o in questo animale come cause particolari. *In quarto modo* sono nei semi che sono prodotti dalle piante e dagli animali, che, a loro volta, sono, nei confronti coi loro effetti particolari, come le cause primordiali, universali nel produrre i primi effetti.

. . . . . .

(1) Poichè la più nobile delle generazioni è la generazione dei viventi e, comunemente, le cose prendono il loro nome da ciò che è più nobile, tutti i princìpi delle generazioni e dei movimenti naturali si dicono *ragioni seminali* perchè il *seme* è il principio della generazione dei viventi, e *ragioni* per la loro origine in quanto sono dedotte dalle ragioni ideali. S. Tommaso accetta questa dottrina di S. Agostino.

(2) Cioè, come nel cielo, nel sole, nella luna, cause create universali e strumenti della finalità divina mediante il loro influsso sui corpi. Questo concetto è fondato sulla fisica aristotelica.

Articolo IV.

I corpi celesti non sono causa diretta degli atti umani.

I corpi celesti influiscono direttamente e per sè sui corpi; (1) sulle forze dell'anima, invece, che sono atti di organi corporei, solo *per accidens*, perchè necessariamente gli atti di queste potenze sono impediti dagli impedimenti degli organi, come l'occhio ammalato non vede bene. Perciò se l'intelletto e la volontà fossero forze legate agli organi corporei (come alcuni hanno sostenuto, dicendo che l'intelletto non differisce dal senso), necessariamente ne seguirebbe che i corpi celesti sarebbero causa delle deliberazioni e degli atti umani; e, quindi, l'uomo sarebbe mosso, per istinto naturale, ai suoi atti, come le bestie che hanno le forze dell'anima legate agli organi del corpo: infatti ciò che avviene negli animali inferiori è prodotto naturalmente dalle impressioni dei corpi celesti: ne seguirebbe quindi che l'uomo non avrebbe il libero arbitrio, ma sarebbe determinato nelle sue azioni, come le altre realtà naturali: il che è evidentemente falso e contrario al sentimento umano.

Ma indirettamente e *per accidens* le impressioni dei corpi celesti possono riferirsi all'intelletto e alla volontà in quanto sia l'intelletto che la volontà sono, in certo modo, influenzati dalle forze inferiori che sono legate ad organi del corpo. Anche in ciò, però, è diverso il modo di comportarsi dell'intelletto e della volontà.

(1) Secondo la fisica aristotelica e tolemaica, seguita da S. Tommaso, i corpi celesti ritenuti immobili erano causa di ciò che avviene nei corpi inferiori mobili: i corpi inferiori, cioè, sarebbero governati dai corpi superiori, in quanto Dio si serve di questi come strumenti della Provvidenza divina rispetto ai corpi inferiori. Che queste dottrine siano abbandonate non toglie nulla alla conclusione.

L'intelletto, infatti, necessariamente, riceve dalle forze apprensive inferiori; restando, quindi, turbata la facoltà dell'immaginazione, o la cogitativa o la memoria, necessariamente resta turbata l'azione intellettiva.

Ma la volontà non segue di necessità l'inclinazione dell'appetito inferiore: perchè, nonostante che le passioni che sono nell'irascibile e nel concupiscibile, abbiano un certo influsso nell'inclinare la volontà: rimane, tuttavia, in potere della volontà il seguire o combattere le passioni. Perciò, l'influenza dei corpi celesti — in quanto possono impressionare le forze inferiori — tocca meno la volontà, la quale è causa prossima degli atti umani, che l'intelletto. (1)

Sostenere, perciò, che i corpi celesti sono causa degli atti umani, è proprio di coloro che dicono che l'intelletto non differisce dal senso. Per questo taluni affermavano che la volontà degli uomini è quale vuole che sia, in un dato giorno, il padre degli uomini e degli dèi. Ma, poichè risulta che nè l'intelletto nè la volontà sono atti di organi corporei, è impossibile che i corpi celesti siano causa degli atti umani. (2)

. . . . . .

(1) L'operazione dell'intelletto, per essere buona, richiede una conveniente disposizione dei sensi e, soprattutto, dell'immaginazione. La volontà, invece, non dipende dall'appetito sensitivo, nè, assolutamente, rispetto ai suoi atti, nè rispetto alla loro bontà: l'atto della volontà, infatti, può essere retto anche se la parte sensibile è mal disposta.

(2) Cfr. quanto dice Dante:

> Voi che vivete, ogni cagion recate
> pur suso al cielo, sì come se tutto
> movesse seco di necessitate.
> Se così fosse, in voi fora distrutto
> libero arbitrio, e non fora giustizia
> per ben letizia, e per male aver lutto.

Lo cielo i vostri movimenti inizia;
non dico tutti; ma, posto ch'io 'l dica,
lume v'è dato a bene ed a malizia,
E libero voler che, se fatica
nelle prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto, se ben si notrica.

(*Purgatorio*, XVI, 67-78)

QUESTIONE CXVI.

Del fato.

Articolo I.

In qual senso si possa ammettere il fato. (1)

Nelle cose inferiori si osserva che alcune avvengono per gioco di fortuna o del caso. Càpita, però, alle volte, che quel che, riferito alle cose inferiori, è fortuito o casuale, riferito, invece, a una qualche causa superiore, si riscontra che sia voluto pe sè. Così, nel caso di due servi mandati dal padrone nella stessa località, senza che l'uno sappia dell'altro, l'incontrarsi dei due servi, se si considera nel riguardo loro, è casuale, perchè al di fuori dell'intenzione di entrambi, ma, rispetto al padrone che ciò volle e ordinò, non è casuale ma voluto per sè.

Vi furono, perciò, alcuni che non vollero riferire queste cose casuali e fortuite, che accadono nelle cose inferiori, a nessuna causa superiore e costoro negarono il fato e la provvidenza, come Agostino dice di Tullio: il che è contrario

(1) I pagani come pure alcuni eretici intendevano per fato: *la disposizione e l'influsso dei corpi celesti in modo che tutte le cose che accadono in questi mondi inferiori avvengano per necessità*, sia che si tratti delle deliberazioni umane che di tutte le altre cose. Ben diverso, come si vedrà, è il concetto cristiano del fato.

a ciò che abbiamo detto parlando della provvidenza. (1)

Altri, invece, tutto ciò che di casuale e di fortuito accade, sia nelle cose naturali che nelle cose umane, lo riferirono ad una causa superiore, cioè ai corpi celesti: e in questo senso il fato è la disposizione degli astri in cui ciascuno è stato concepito o nato.

Ma questo non può essere per due ragioni:

1) rispetto alle cose umane, perchè abbiamo già dimostrato che gli atti umani non sono soggetti all'azione dei corpi celesti se non accidentalmente e indirettamente; mentre la causa fatale, avendo un ordine superiore a ciò che avviene per fato, è necessario che sia direttamente e per sè causa di ciò che accade;

2) rispetto a tutte le cose che accadono accidentalmente: perchè, come si è già detto, ciò che avviene *per accidens* non è nè ente nè uno, (2) (*non habet causam, neque generationem — non est proprie ens, neque unum*); mentre ogni azione di natura termina in qualche cosa di uno; onde è impossibile che ciò che accade per accidente, sia per sè effetto di un qualche principio naturale operante. Nessuna natura perciò, può fare sì che, volendo scavare un sepolcro, si trovi un tesoro.

Ora è chiaro che un corpo celeste opera come un prin-

(1) Il fondamento di tale illusione di Cicerone e di altri, consiste nel non avere saputo cogliere la trascendenza. Tutto ciò che esiste, contingente o no, libero o no, in potenza o in atto, è Dio che lo fa essere. Il pensiero di Dio è superiore al pensiero e contiene anche ciò che a noi pare inammissibile. E tutto ciò che viene accidentalmente nel mondo, sia per parte del libero arbitrio che dall'indeterminazione della materia, dipende da una causa trascendente che lo preordina, e che noi chiamiamo Provvidenza. Il contingente e il necessario sono differenze dell'essere: Dio trascende tutte le differenze.

(2) Il contingente come tale non ha generazione, perchè non ha la sua ragione intelligibile, non ha forma propria. Ciò che è prodotto da un puro incontro, dal fondo indeterminabile delle cose, non è realtà naturale (*ente*) perchè non è cercato, non è voluto e, perciò, non è *uno*, è un *risultato* senza essere un *fine*.

cipio naturale, e i suoi effetti in questo mondo sono naturali. È impossibile, perciò, che la virtù attiva di un corpo celeste sia causa di ciò che accade *per accidens*, sia casualmente che fortuitamente.

Bisogna, dunque, ammettere che le cose che accadono *per accidens*, sia nelle cose naturali che umane, si debbono riferire ad una causa preordinata e, cioè, alla divina Provvidenza...

... Perciò, in quanto tutte le cose che qui avvengono sono soggette alla divina Provvidenza, come già da essa preordinate e quasi *parlate*, (1) noi possiamo ammettere il fato, benchè i santi Dottori abbiano ricusato di servirsi di questa parola, perchè altri si servivano di questo nome per indicare la posizione degli astri. Perciò dice Agostino: « *Se qualcuno attribuisce le cose umane al fato, perchè chiama così la volontà stessa e la potenza di Dio, rimanga del suo parere ma corregga il modo di esprimersi* ». È per questo che Gregorio dice che il fato non esiste. (2)

Articolo II.

Nelle cose create esiste il fato.

Come si è detto, la Provvidenza divina ottiene i suoi effetti mediante cause medie.

Quest'ordine degli effetti può considerarsi in due modi:

1) in quanto esiste in Dio; e, in questo senso, l'ordinamento degli effetti si dice *Provvidenza;*

(1) Qui il fato è identificato col segno della volontà divina, il *verbo* o *detto divino*. La parola fato secondo Varrone deriva da *fando*.

(2) Parlando di fato o di destino divino la parola acquista un significato tutto diverso da quello pagano: la ragione per cui i Padri della Chiesa generalmente rifiutano l'uso di questa parola è quella di evitare ogni possibilità di equivoco e di falsa comprensione.

2) oppure quest'ordinamento si considera nelle cause medie ordinate da Dio a produrre alcuni effetti, e, in tal senso, si dice *fato*.

... è manifesto, quindi, che il fato esiste nelle cose create, in quanto esse sono ordinate da Dio a produrre determinati effetti.

Articolo III.

Se il fato è mutabile.

L'ordinamento delle cause seconde che noi diciamo *fato*, può essere considerato in due modi:

1) rispetto alle cause seconde che sono disposte ed ordinate;

2) o in relazione al principio primo dal quale sono ordinate, e, cioè, da Dio...

... Secondo la considerazione delle cause seconde, il fato è mobile; ma, in quanto dipende dalla Provvidenza divina, esso è immobile, non di necessità assoluta, ma condizionatamente: in quanto diciamo che questa condizionale è vera o necessaria: se Dio ha previsto questo, accadrà...

Articolo IV.

Non tutte le cose sono soggette al fato.

Come si è detto, il fato è l'ordinamento delle cause seconde rispetto agli effetti divinamente previsti. Tutto quanto è, perciò, sottoposto alle cause seconde, è sottoposto al fato. Se alcune cose, invece, sono fatte da Dio, poichè non sono

dipendenti dalle cause seconde, non sono soggette al fato; così la creazione delle cose, la glorificazione delle sostanze spirituali e simili. (1)

(1) Appare così chiara la differenza tra il fato e la Provvidenza: tutte le cose sono soggette alla Provvidenza; non tutte al fato. Però anche S. Tommaso, in altro luogo, avverte che per non avere comuni con gli infedeli neppure le parole, — perchè non nasca, da questa comunanza, occasione di errore — non dobbiamo usare questo termine di fato troppo facilmente.

1273

BIBLIOTECA COMUNALE
VALSTAGNA

INDICE

INTRODUZIONE 5

I. — *L'origine del Cosmo* 5
Il concetto di creazione, 11 — Il cominciamento dell'essere: la temporalità del cosmo, 13.

II. — *La conservazione del mondo o la creazione continua* 15
La moltitudine e distinzione delle cose, 17 — L'unità del mondo, 18 — Il male nel mondo, 18 — Il male in sè, 19 — Il male e l'ordine dell'universo, 20 — Ottimismo cosmologico, 22 — L'idea del mondo in Dio, 23 — La finalità nel mondo, 24.

III. — *La Provvidenza* 26
La Provvidenza e il governo del mondo, 27 — La Provvidenza e il miracolo, 27 — Universalità della Provvividenza, 28 — La cooperazione di Dio nelle azioni delle creature, 29 — La Provvidenza, il caso e il fato, 30.

PROLOGO 33

QUESTIONE XLIV.

Della produzione divina delle cose, e della causa prima degli esseri.

ARTICOLO I. Ogni essere è necessariamente creato da Dio . . 35
ART. II. La materia prima è creata da Dio 36
ART. III. Dio è causa esemplare di tutto 38
ART. IV. Dio è causa finale di tutte le cose 39

Questione XLV.

Il concetto di creazione.

Articolo I. Creare è fare qualcosa dal nulla 41
Art. II. Dio può creare 43
Art. III. La creazione è qualche cosa nell'essere creato . . 45
Art. IV. Essere creato è proprio degli esseri composti e sussistenti 46
Art. V. Il creare appartiene soltanto a Dio 47
Art. VI. Il creare è proprio di tutta la Trinità 50
Art. VII. Nelle creature si trova necessariamente un vestigio della Trinità 53
Art. VIII. Nelle opere della natura e dell'arte non vi è creazione 54

Questione XLVI.

Del cominciamento e della durata delle creature.

Articolo I. Le creature non sono sempre state 57
Art. II. Che il mondo abbia avuto principio è un articolo di fede 59
Art. III. La creazione delle cose ha avuto luogo al principio del tempo 60

Questione XLVII.

Della distinzione delle cose in generale.

Articolo I. La moltitudine delle cose e la loro distinzione vengono da Dio 63
Art. II. La disuguaglianza delle cose viene da Dio . . . 65
Art. III. Non vi è che un mondo 68

Questione XLVIII.

La distinzione delle cose in particolare.

Articolo I. Il male non è una realtà naturale, ma la privazione del bene 71

Art. II. Nelle cose esiste il male 72
Art. III. Il bene è il soggetto del male 73
Art. IV. Il male non distrugge totalmente il bene 75
Art. V. Il male è sufficientemente distinto secondo la pena e la colpa 77

Questione XLIX.

La causa del male.

Articolo I. Il bene è causa del male 79
Art. II. Dio è causa del male della pena, non del male della colpa 81
Art. III. Non esiste un solo male supremo che sia causa di tutti i mali 83

Questione LXV.

Della creatura corporea.

Articolo I. Ogni creatura corporea è creata da Dio . . 87
Art. II. Tutte le creature corporee sono prodotte da Dio per sua bontà 89
Art. IV. Le forme corporee non sono prodotte dagli Angeli, ma da Dio, immediatamente 90

Questione LXVI.

L'ordine della creazione.

Articolo I. La precedenza della materia informe alla materia formata 93
Art. IV. Il tempo fu concreato colla materia informe . . 95

Questioni XC-XCIII.

(XC, I) L'anima umana non è sostanza divina 97
(XC, II) L'anima umana è stata prodotta per creazione . . 98

(XCI, II) Anche il corpo del primo uomo è stato creato da Dio 99
(XCIII, I) Nell'uomo c'è un'immagine di Dio, ma imperfetta 100

Questione CIII.

La Provvidenza divina e il governo del mondo.

Articolo I. Il mondo è governato dalla divina Sapienza . . 103
Art. II. Il fine del governo del mondo è qualcosa che è fuori del mondo 105
Art. III. Il mondo è governato soltanto da Dio 106
Art. IV. Gli effetti del governo 107
Art. V. Tutte le cose sono sottoposte al governo divino. . . 108
Art. VI. Tutte le cose sono governate da Dio, o immediatamente, o mediatamente 108
Art. VII. Nessuna cosa sfugge all'ordine divino 110
Art. VIII. Nulla può opporsi all'ordine divino 111

Questione CIV.

Degli effetti del governo divino in particolare.

Articolo I. È necessario che tutte le creature siano conservate da Dio 113
Art. II. Le cose sono conservate da Dio, alcune immediatamente, altre mediatamente 116
Art. III. Dio può annientare le cose create 118

Questione CV.

Della mutazione delle creature per opera di Dio.

Articolo I. Dio può ridurre in atto la materia immediatamente 121
Art. II. Dio può muovere immediatamente i corpi . . . 122
Art. III. Dio muove immediatamente l'intelletto creato . 122
Art. IV. Dio muove la volontà creata 123
Art. V. Come Dio opera in ogni agente 125
Art. VI. Dio può operare fuori dell'ordine di natura . . . 128
Art. VII. Le cose che Dio fa al di fuori dell'ordine di natura si dicono miracoli 129

Questione CXV.

Dell'attività della creatura corporea.

Articolo I. Anche i corpi sono attivi 131
Art. II. Nella materia corporea si trovano le ragioni seminali 133
Art. IV. I corpi celesti non sono causa diretta degli atti umani 135

Questione CXVI.

Del fato.

Articolo I. In qual senso si possa ammettere il fato . . . 139
Art. II. Nelle cose create esiste il fato 141
Art. III. Se il fato è mutabile 142
Art. IV. Non tutte le cose sono soggette al fato . . . 142

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - ROMA - CATANIA

DELLO STESSO AUTORE

IN QUESTA COLLEZIONE DI LETTURE DI FILOSOFIA

S. TOMMASO: **Dio** - Estratti della *Somma Teologica*, 1932.
L'Uomo » » » 1933.
La Morale » » » 1934.

In corso di stampa:

La Politica - Estratti della *Somma Teologica*, e il **De Regimine Principum.**

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - ROMA - CATANIA

LETTURE DI FILOSOFIA

Collezione diretta da ANTONIO COJAZZI

ANSELMO d'AOSTA (S.) — **Monologio.** Introduzione, traduzione e note di Arturo Beccari . . . . . L. 12 —

AURELIO AGOSTINO (S.) — **Della vera religione.** Estratti tradotti e collegati. Introduz. e note di Sisto Colombo. Seconda edizione L. 5 —

ARISTOTELE. — **L'anima.** Passi scelti. Traduz., sommario con il commento (testo latino e traduzione) di S. Tommaso a cura di Eusebietti . . . . . L. 6 50

AUSONIO FRANCHI. — **Dio e anima** (dalla 3ª parte dell'*Ultima critica*) a cura di F. Varvello . . . . . L. 10 —

BALMES GIACOMO. — **Il Criterio.** Introduzione, traduzione e note di Giacomo Lercaro . . . . . L. 20 —

BECCARI ARTURO. — **Storia della filosofia e della scienza** L. 20 —

— **Da Talete a Gentile.** Sommario di storia della filosofia L. 12 —

BENTHAM GEREMIA. — **Deontologia.** Versione di estratti con introduzione, note, apprezzamento critico e appendice sull'opera di Cesare Beccaria, a cura di Antonio Cojazzi . . . . . L. 6 —

BONAVENTURA (S.) — **Itinerarium mentis in Deum.** Introduzione, traduzione e note di Luigi Stefanini . . . . . L. 4 —

CARTESIO RENATO. — **Principii di filosofia.** Parte prima. Introduzione, traduzione e commento di Luigi Stefanini . . . . L. 4 —

— **Il discorso del metodo** con il primo libro dei **Principii di filosofia.** Nuova traduzione italiana con introduzione e commento analitico di Antonio Lantrua. Seconda edizione . . . . . L. 8 —

CICERONE M. T. — **Le Tusculane** (libro IV ed estratti) e il trattato **Sui doveri** a cura di V. D'Agostino . . . . . L. 12 —

Manuale di Epitteto. Volgarizzamento di Giacomo Leopardi e commento di Mario Ruffini . . . . . L. 4 —

FICHTE G. AMEDEO. — **La missione del dotto.** Introduzione, traduzione e note di Carlo Mazzantini . . . . . L. 10 —

GALILEI GALILEO. — **Antologia.** Passi scelti dalle opere filosofiche con introduzione e note di M. L. Cervini . . . . . L. 12 —

GALLUPPI PASQUALE. — **Kant esposto e criticato.** Estratto dalle lettere filosofiche e dalle lezioni di Logica e Metafisica, a cura di E. M. Bertelli . . . . . L. 6 —

KANT EMANUELE. — **La critica della ragion pratica.** Nuova versione di estratti con inquadramento e note a cura di M. L. Cervini. Seconda edizione . . . . . L. 5 —

— **La critica della ragion pura.** Nuova versione di estratti con inquadramento e note a cura di M. L. Cervini . . . . . L. 5 —

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - ROMA - CATANIA

LEONE XIII. — **L'enciclica "Immortale Dei".** La costituzione cristiana degli Stati. Con introduzione e note di Renato Vuillermin L. 5 —
— **L'enciclica "Rerum Novarum"** a cura di Antonio Cojazzi L. 5 —
— **L'enciclica "Aeterni Patris".** Introduzione, traduzione e commento di Carlo Mazzantini . . . . . L. 4 —
MANZONI ALESSANDRO. — **Del sistema che fonda la morale sull'utilità,** a cura di Antonio Cojazzi . . . . . L. 5 —
MARC'AURELIO. — **I Ricordi.** Nuova traduzione con introduzione e note di Umberto Moricca. Seconda edizione . . . . . L. 8 —
MARITAIN GIACOMO. — **Introduzione generale alla filosofia.** Versione italiana con introduzione di A. Cojazzi . . . . . L. 8 —
PLATONE. — **L'Eutifrone e il Critone.** Introduzione, traduzione e commento di Luigi Pagliano . . . . . L. 5 —
— **L'Apologia di Socrate.** Introduzione, traduzione e note di Luigi Pagliano . . . . . L. 5 —
ROSSIGNOLI GIOVANNI. — **Disegno storico-teorico della filosofia.** Nona edizione riveduta e aggiornata da Antonio Cojazzi L. 8 —
— **I primi passi allo studio della logica** a cura di A. Cojazzi L. 7 —
— **I primi passi allo studio della metafisica** a cura di A. Cojazzi L. 8 —
ROUSSEAU GIAN GIACOMO. — **Il contratto sociale.** Inquadramento storico e teorico - Prospetto - Versione e commento critico di Francesco Varvello . . . . . L. 12 —
TOMMASO D'AQUINO (S.) — **Il problema della verità.** Passi scelti dalla *Somma Teologica* e da altre opere tomistiche. Con introduzione, inquadramento e interpretazione di Siro Contri . . . . L. 10 —
— **Dio.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* con introduzione e note di Ulisse Pucci . . . . . L. 8 —
— **L'uomo.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* con introduzione e note di Ulisse Pucci . . . . . L. 8 —
— **La morale.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* con introduzione e note di U. Pucci . . . . . L. 8 —
— **Il Cosmo.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* con introdu- U. Pucci . . . . . L. 8 —
tratti tradotti della *Somma Teologica* e *De regimine* . . . . . L. 8 —
EO. — **Lettere a Lucilio e trattati morali.** Passi scelti, ati da V. D'Agostino . . . . . L. 10 —
GI. — **Sommario storico della filosofia** . . L. 8 —
tico in Platone. Seconda edizione . . . L. 10 —
. — **Il ritorno alla scolastica.** Versione di Mario Ruf- e di Antonio Cojazzi . . . . . L. 8 —
NCESCO. — **Gian Giacomo Rousseau e il suo "Emi-** commento critico. . . . . L. 7 50
ISTA. — **Estetica.** Estratti dall'*Autobiografia* e dalla ntroduzione e commento di Riccardo Dusi L. 4 —

del presente volume: L. 8 —

Biblioteca di Valstagna
BIR1372791
Inv. 0680-1273
Coll. 189 TOM COS